عزمي بشارة

الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الطائفة، الطائفية،
الطوائف المتخيلة

عزمي بشارة

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

بشارة، عزمي

الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة/ عزمي بشارة.

927 ص. ؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 791-822) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-189-2

1. الطائفية – البلدان العربية. 2. الدين والدولة. 3.الدين والسياسة. 4. الهوية. 5. الصراع الطائفي – البلدان العربية. 6. الأقليات – البلدان العربية. 7. البلدان العربية – العلاقات الإثنية. 8. العلمانية – البلدان العربية. أ. العنوان.

323.609174927

العنوان بالإنكليزية

Sect, Sectarianism and Imagined Sects

by Azmi Bishara

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة – منطقة 70
وادي البنات – ص. ب: 10277 – الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، آذار/ مارس 2018

المحتويات

القسم الثاني

قائمة الجداول والأشكال

الجداول

الأشكال

هذا الكتاب

توقفتُ في عملي حول **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** (2014-2015) عند نظريات العلمنة ونماذج صيرورة العلمنة في أوروبا وأميركا، وتطرّقت إلى بعض جوانبها في البلدان العربية، لكنني وعدت بجزءٍ خاصٍ يتناولها. وما زال هذا الموضوع يشغلني، لكن انشغالات بحثية في موضوعات ملحّة أخرى، أبعدتني قليلًا عن الموضوع، ففي هذه الأثناء أصدرت الكتب الآتية: **ثورة مصر في مجلدين** (2016)، و**مقالة في الحرية** (2016)، و**الجيش والسياسة: إشكاليات نظرية ونماذج عربية** (2017).

ويسرني أن أقدم إلى القراء، باحثين وراغبين في الاطلاع، هذا الكتاب عن الطائفية، الذي يتقاطع في موضوعات كثيرة مع ذلك الجزء من الكتاب الذي ما زلت أرغب في كتابته عن العلمانية والعلمنة عربيًا، ولا سيما أنني قطعت شوطًا في التحضير له. وهو يتقاطع معه لأنّ ثمة علاقة بين نمط التحديث والعلمنة الذي مرّت به البلدان العربية، وإعادة إنتاج الطائفة والطائفية بصورة الطائفية السياسية، وسوف يتطرق الكتاب إلى هذه التفاعلات. لكنّ الطائفية موضوعٌ قائم بذاته؛ نظري تاريخي، وراهن، يستحق أكثر من دراسة بالتأكيد. وبما أنه لا بد من بداية ونهاية لأي كتاب، فقد تمّ حصر الموضوع قدر الإمكان، وكان ممكنًا التشعّب به أكثر.

منذ احتلال العراق ينشغل العالم العربي والمتخصصون في شؤونه بمسألة الطائفية وبما بدا أنه انقسام شيعي - سني. وما لبث أن أعادت الثورة السورية

والاحتراب الداخلي والإقليمي الذي تلاها طرح الموضوع، فوصلت لبنان بالعراق. وبات الموضوع من أهم ما يشغل الناس في المشرق العربي. وتتداعى الأسئلة: هل الصراعات السياسية التي تهز المشرق دينية أم طبقية أم قومية؟ وما معنى طائفي؟ وهل كانت الطائفية موجودة دائمًا؟ وهل تبقى في المستقبل؟

سبق أن أشرت في كتابي **في المسألة العربية** الذي صدر في عام 2007، أي قبل عقد كامل، إلى أن أزمة الدولة بعد احتلال العراق تُعيد طرح قضية الطائفية السياسية على نطاق أوسع، بعد أن كانت محصورةً في لبنان. وقد كُتب الكثير حول النظام الطائفي في لبنان، كما صدرت دراسات تناولت الطائفية من منطلق مسألة الأقليات في هذا البلد أو ذاك، وصدر مؤخرًا كتب ودراسات عدة عن هذا الموضوع في السياق العراقي. وحاولت الاطّلاع على كلّ ما كتب. ولا شك في أن بعضها فاتني، ومع ذلك سوف يجد القارئ مراجعةً شاملةً للأدبيات في هذا الكتاب، لا أظن أن كتابًا آخرَ عن الطائفية، غير الذي أضعه بين يدي القارئ، قد أحاط بهذا القدر منها.

لكن ما لاحظته هو غياب عملٍ شامل يجمع بين المساهمة النظرية والبحث السوسيولوجي والتاريخ، وغياب محاولة وضع نظرية في موضوع يفترض أن تخرج المساهمة الرئيسة في التنظير له من المنطقة التي تكاد تشكّل مختبرًا حيًا له. وربما كان أكثر المحاولات قربًا من التنظير في الموضوع كتابَي برهان غليون **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** و**نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة** (1990)، وقد نصحت بإعادة إصدارهما في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

كتابي هذا هو محاولةٌ للجمع بين جهدٍ في تطوير نظرية في الطائفة والطائفية من جهة، ودراسة تاريخية سوسيولوجية لنشوء الطوائف المتخيّلة[1] بعد تحليل

---

(1) سوف يتضح لاحقًا ما المقصود بمصطلح المتخيل في هذه الدراسة. ونكتفي هنا بالتنويه أن المقصود ليس الخيالي، أو غير الواقعي. فالطائفة المتخيلة موجودة ومؤثرة في الواقع، ولكن ليس بوصفها كيانًا اجتماعيًا حقيقيًا ذا بنية هي ذاتها مصدر التصورات المتشكلة عنها، سواء أكانت صحيحة أم لا، بل هي ذاتها نتاج عملية إنتاج تصورات واعتقادات عند الناس أنهم ينتمون إلى جماعة كهذه تجمعهم بآخرين لا يعرفونهم شخصيًا، ولا يعرفون الكثير عنهم، وتبدأ تصوراتهم عنهم بالاعتقاد بهذا الانتماء المشترك لجماعة.

الطائفة بربطها بالجماعة، أو المجتمع المحلي أو الأهلي من جهة أخرى. كما يتناول الكتاب عملية تحوّل الطائفية الاجتماعية إلى طائفية سياسية. وقمنا ببناء هذا البحث باستدلال نظري من نظريات اجتماعية وتحليل للتاريخ الاجتماعي واستقراء نماذج من بلدان عربية مختلفة مع مقارنتها بحالات غير عربية. وأثمر هذا الجهد النص الذي وضعته بين دفتي هذا الكتاب، ونصوصًا مطولةً عن الطائفة والطائفية في السلطنة العثمانية وعلاقتها بالملل (أو ما يدعى خطأً «نظام الملل العثماني»)، وتحوُّل الشيعية إلى مذهب، ومن مذهب إلى طائفة. وقد اضطررت إلى الاستغناء عن هذه المواد خشية التشعب وتضخيم العمل، آملًا أن أتمكن يومًا من العودة إليها. لكنني أبقيت جزءًا منها كأمثلة توضيحية، فأبقيت على الفصول المتعلقة بالنظرية التوافقية، والتوافق بوصفه حلًا للمشكلة الطائفية في كل من إيرلندا ولبنان، وكذلك النص حول تطور الطائفية في العراق.

يجد القارئ في هذا الكتاب محاولات للإجابة عن أسئلة نظرية فكرية وأخرى تاريخية، قد تساهم في فهم الموضوع وتفكيك استعصائه، وربما يكون مقدمة مفيدة لمواجهة واقعه، وإسقاطاته الأخلاقية وهي الأخطر في رأيي؛ فالطائفية تعكس وظيفة الهوية بإحلالها محل القيم، والتعصب محل المعايير الأخلاقية، ما يؤدي إلى طمس الحدود بين الخير والشر والفضيلة والرذيلة، وإحلال الحدود بين «نحن» و«هم» في مكانها.

نقدم في بداية الكتاب ملخصًا تنفيذيًا يساعد القارئ في موضعة الفصل الذي يقرأه في خطة الكتاب، وفي ما يلي نعرض موجزًا لهذا الملخص نفسه.

يميز الكتاب بين المذهب والطائفة. وليس هذا الأمر جديدًا، لكن الجديد هو في وضعه تعريفات جديدة للطائفة والطائفية وتمييزه بين الفرقة في السوسيولوجيا الأوروبية ومصطلح «الفرقة» في الإسلام؛ وبين تحديد مكانة الجماعات على أساس ديني وعلى أساس طائفي، وبين الحروب الدينية والصراعات الطائفية أيضًا؛ وأخيرًا يقوم البحث بالتمييز الأهم بين الطائفة بوصفها كيانًا اجتماعيًا أقرب إلى الجماعة والطائفة المتخيلة التي يحاول الكتاب أن يثبت أنها نتاج الطائفية، وتحديدًا الطائفية السياسية، ويفكك ما يُعدُّ انقسامًا شيعيًا سُنّيًا بوساطة

هذه المصطلحات. وقد احتاج ذلك إلى التعرض للنظريات في شأن الجماعة والمجتمع ومسألة الهوية، والتعرض بالتفصيل إلى القضايا التالية:

- نشوء الهوية الجماعية الواعية (الهوية بوصفها مكونًا في الأيديولوجيا) مع أفول الجماعات الوشائجية أو التراحمية.

- بلورة مفاهيم الطائفة والفرقة في السياق العربي والإسلامي بعد مقارنتها مع المفاهيم المستقرَأَة من السياق الأوروبي، وبناء على هذه المفاهيم يدحض البحث أن الشيعة والسنة هما عبارة عن طوائف بمعنى جماعات.

- عدم صحة مقولات لاتاريخية من نوع أن الطوائف الدينية كانت دائمًا قائمة وسوف تبقى، وأن الطائفية مغروسة في طبيعة المجتمعات العربية. ويشرح العلاقة بين المذهب والتمذهب والتديّن والتطييف، وعلاقة التطييف بالعلمنة، وأن الطائفة ليست ظاهرة حديثة، بل الطائفة المتخيّلة هي كذلك، كما يشرح العلاقة بين نمط العلمنة الذي ساد في المشرق ونشوء الطائفية السياسية.

- عملية إسقاط الطائفية السياسية للانقسام الطائفي على التاريخ ليظهر وكأنه تاريخ طوائف مبيّنًا ذلك عبر مثال إسقاط صراع طائفي شيعي سُنّي على التاريخ الإسلامي.

- كيفية تحوّل المذاهب إلى طوائف عبر المذهبة والتمذهب، وأن الطوائف الدينية لم تكن دائمًا سياسية، أو ذات دور سياسي مهم مقارنة بالقبيلة والعشيرة وغيرها من الكيانات الاجتماعية. ويميّز البحث بين التفرقة السلبية بين الناس على أساس ديني وتلك التي تقوم على أساس طائفي، ويميّز بين الحروب الدينية والطائفية. ويشرح الفروق بين التمذهب والتطييف عبر نماذج الصفويين والمماليك والصراع الصفوي العثماني. كما يشرح الفرق بين صراعات المذاهب كصراعات بين الفقهاء والعلماء وبعض أتباعهم في التاريخ الإسلامي من جهة، وما نُسمّيه الصراع الطائفي في عصرنا من جهة أخرى.

- الفرق بين الطائفية والعصبية الخلدونية في علاقتهما بالدولة، بما في ذلك الفرق بين دولة العصبية الخلدونية والدولة الحديثة؛ فالعصبية القبلية هي أساس

الدولة التي يتناولها ابن خلدون في مقدمته، بل هي الدولة، في حين أن الطائفية نقيض الدولة الحديثة.

– علاقة سياسات الهوية، ومنها الطائفية، بالحداثة ودخول «العامة» في المجال السياسي، وعملية إيجاد أطر ومرجعيات للمطالب القائمة على مقارنة الناس أنفسهم بفئات تنتمي إلى الهوية ذاتها. كما يبيّن تحوّل وظيفة الطائفية إلى نقيضها بأن تصبح عائقًا أمام المشاركة السياسية.

– صيرورة نشوء الطائفية السياسية في الصراع على الدولة الحديثة بعد أن تراجعت أهمية الطائفة الدينية اجتماعيًا وسياسيًا في الدولة الوطنية، وظروف إعادة إحياء الطوائف بوصفها طوائف متخيلة، ودور الطائفية السياسية في إعادة إنتاجها وتشكيلها. ويبيّن تقاطع البحث التاريخي والنظري في الكتاب أن الطائفية تعيد إنتاج الشيعية والسنية بوصفها طوائف متخيلة.

– مصادر الطائفية السياسية في الصراع الدولي على تركة السلطنة العثمانية وفشل التنظيمات ونظام الحماية الدولية للأقليات، وفي الصراع على السلطة في الدولة الوطنية، ولا سيما بين الضباط، وفي فشل الدولة العربية في عملية بناء الأمة، ونشوء الأكثريات والأقليات في ظل الاستبداد عبر تحويل الأكثرية إلى طائفة في الموقف من النظام السائد بوصفه نظام أقلية، وذلك باستناد قادة نظام الاستبداد إلى ولاءات وشائجية ومحلية وتوسّعها إلى ولاءات طائفية.

– ما يسمى الحلول التوافقية للصراعات السياسية الطائفية، ونشوء النظام الطائفي، موضحًا عدم وجود نظرية في التوافقية، بل تجارب عينية مختلفة بموجب بنية المجتمع والدول وتاريخها وثقافة النخب السياسية فيها، كما يظهِر أن التوافقية، إذا لم تقم على أساس المواطنة المتساوية، لا تستحق صفة ديمقراطية، ولا يفترض أن تُسمّى «ديمقراطية توافقية».

عملتُ على هذا الكتاب مدة ثلاث سنوات متقطّعة، كنت أنشغل فيها بكتابات أخرى كما بيّنت، معتمدًا على الخبرة المكتسبة والمثابرة والجَلد في القراءة والبحث، فلا بديل من هذه الشروط لأي بحث فكري اجتماعي جدي.

وقد مثّل وجود مكتبة المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات التي أصبحت في هذه الأثناء مكتبةً جامعيةً مشتركةً مع معهد الدوحة للدراسات العليا، سندًا كبيرًا لي في الأعوام الأخيرة.

وفي هذه المناسبة، أتوجه بالشكر إلى كل من ساعدني لتخصيص وقتي للبحث، ولإنهاء هذا الكتاب، في مرحلة لم تكن سهلة من نواحٍ عدة. وأبدأ بمساعدي الإداري إيهاب بشير الذي كنت حينما أتعب من الكتابة أملي عليه تلخيصات ما أقرأ من الكتب والدراسات، ومساعدتي الأكاديمية إسراء البطاينة التي لم تتعب من تكليفاتي لها للبحث في المجلات الأكاديمية وغيرها، وانضمت إليها مؤخرًا صوفية حنازلة. كما أشكر الباحث في المركز العربي الصديق المؤرخ جمال باروت على مراجعة المخطوطة والأفكار التي طرحها ومشاركتي بعض الأدبيات والنصوص، وكذلك الصديق الباحث محمد المصري الذي راجعها بدوره، كما أشكره على تولي أعباء كثيرة في إدارة المركز، ما مكّنني من تخصيص وقتٍ أطول للعمل، وعلى عمله الدؤوب في مشروع «المؤشر العربي» الذي جهّز الاستطلاع الذي اعتمد عليه الجزء الأخير من الكتاب. وأشكر أيضًا الدكتور حيدر سعيد على ملاحظاته المهمة، خصوصًا في الفصل المتعلق بالعراق. كما أشكر قسمي التحرير في كلٍ من الدوحة وبيروت على الجهد في تحرير الكتاب وفهرسته وإعداده للطباعة.

وأخيرًا أضع الكتاب بين يدي القارئ الباحث عن أسئلةٍ صحيحةٍ وإجاباتٍ ممكنةٍ في شأن هذه المسألة الشائكة والقضية المصيرية، آملًا أن يجد بعض ما يبحث عنه بين دفتيه.

وأنصح القارئ أن يبدأ بالملخص التنفيذي التالي للكتاب، فهو يشكّل نوعًا من التلخيص والتوجيه له، وسوف يساعده في قراءة الكتاب، ولا سيما أنه يضع كل فصل في سياق الكتاب كله.

ملخص تنفيذي

يهدف هذا البحث إلى تطوير نظرية تتناول علاقة الطائفة بالطائفية ونشوء الطوائف المتخيلة. ويرى أن التبعية لدين عمومًا لم تشكل كيانًا اجتماعيًا قائمًا بذاته، إلا أهليًا ومحليًا، ومن خلال بنى اجتماعية قائمة. والطائفة المتخيلة التي نقصد هي متخيل اجتماعي حديث يقوم على تصور التبعية لدين أو مذهب بالاشتراك مع ملايين البشر، الذين لا يعرفون بعضهم ولم يشكلوا يومًا جماعة، كأنه انتماءٌ إلى جماعة كبرى بناء على مقاربة انتقائية لماضٍ مشترك من المرويات والقصص والحقائق المنتقاة والأساطير.

تتضمن الجماعة الأهلية التراحمية أو المجتمع الأهلي أو المحلي روابط وشائجية داخلية، مثل علاقات القرابة والأعراف السائدة والتراتبية الداخلية، بحيث تقصي الخارج وتنتج حدودها من داخلها بإقصاء الآخر. أما الطائفية أو الفئوية فتنتج، أو تعيد إنتاج، الجماعات من خارجها، برسم الحدود مع الآخر. تنتج الحدود هنا الجماعة المتخيلة، وليست الجماعة هي التي تنتج الحدود. وهذا ما نحاول أن نوضحه في هذا الكتاب عند مناقشة بعض النظريات في الإثنية والهوية.

ويميز الكتاب بين عملية نشوء المذاهب والمذهبة ونشوء الطوائف الدينية، كما يميز بين نشوء الطوائف اجتماعيًا وانحسار وظائفها التدريجي ودور الطائفية السياسية في إعادة إنتاجها في العصر الحديث، وغالبًا بوصفها طوائف متخيلة.

يناقش **الفصل الأول** من الكتاب «إشكالية الطائفية» الراهنة. إن العامل الرئيس

لإحياء الطوائف هو الطائفية. وفي الحداثة، ليست الطائفة هي التي تنتج الطائفية، بل العكس، مع الانتباه إلى أن الطائفية، في هذه المرحلة التاريخية، تنتج الطائفة كيانًا متخيلًا؛ أي تعيد إنتاجها على مستوى مختلف في شروط تاريخية - سياسية جديدة، وبوظائف جديدة، كما أنها تصنع لها تاريخًا.

وظاهرة الطائفية السياسية التي تشغل الناس في الحاضر، ليست ظاهرة أزلية، ولا هي ملازمة للعرب أو الشرقيين. وفي الدولة العربية ما بعد الاستقلال، كانت الطائفية، وحتى القبلية والجهوية حيث لم توجد طوائف، كامنة في بنية الدولة الهشة بنيويًا، «القوية» ظاهريًا. فقد سهلت هذه الهشاشة البنيوية على نخب سياسية ودول إقليمية استدعاءها ضد النظام القائم أو في الدفاع عنه؛ لأن التفسير الطائفي لنظام الأشياء في الدولة ولبعض خطواتها وإجراءاتها كان قائمًا في وعي الناس، سواء أكان مكبوتًا أم معبرًا عنه في المجال الخاص. وفي حمى الصراع، كانت أيديولوجيا المظلومية الطائفية والجهوية تستحضر تبريريًا في ذهن الحكام والمحكومين. أما شعار «الوحدة الوطنية» الذي عرفته مرحلة الاستعمار، فلم يكن وهمًا بل تعبيرًا حقيقيًا عن تطلعات فئات اجتماعية ومصالحها، ولكنّه أصبح يموّه الإحساس بالهشاشة الاجتماعية والوطنية.

وإذا اعتبرنا الطائفية تحديد الهوية بالانتماء إلى جماعة تعتنق دينًا أو مذهبًا، بحيث تتحدّد مواقف الأفراد (الذين تطلق عليهم صفة طائفيين) تجاه الجماعة وخارجها بموجب هذا الانتماء، فيمكننا القول إن الانتماء إلى طائفة دينية (جماعة تعتنق دينًا أو مذهبًا) لم يكن العامل الرئيس على مستوى الهوية ومحددات السلوك، حتى حين كانت الثقافة الدينية هي السائدة. فقد أدت بنى اجتماعية مثل القبيلة والعشيرة والعائلة الممتدة أدوارًا أكثر أهمية كثيرًا في حياة الفرد، وكان لها أثرٌ كبيرٌ في تحديد هويته وسلوكه في الماضي.

وكان تماهي الفرد مع جماعة دينية أو مذهبية على نحوٍ يحدد مواقفه وسلوكه من مميزات الفرق الدينية، كما في حالة بنى أهلية أخرى مثل العشيرة، غير أنه لم يكن طابع الديانات الكبرى (منذ أن أصبحت ديانات كبرى). فهذه تتحول إلى طوائف تتجاوز الطائفة المحلية، فقط بمعنى كيانات اجتماعية متخيلة، لا يلمسها

الفرد في حياته، بطبيعة الحالة. ومهمة الطائفية الأولى استدعاء الانتماء الطائفي عند الفرد في مقابل طوائف أخرى، وتشكيل «نحن»، ودائمًا في مقابل «هم».

ولم تنشأ الطوائف من لا شيء، أو نتيجة لفشل عملية بناء الأمة في الحداثة فقط؛ فحتى اللغة والرموز التي أمكن بواسطتها تحويل الاختلافات المذهبية إلى صراعات طائفية في العصر الحاضر هي موروثات تاريخية غالبًا. وفي حالة السُنة، تمأسست الحدود المذهبية الواضحة في ظل حكم المماليك لبلاد الشام ومصر، وذلك من خلال إعادة صياغة الهوية المذهبية ضد الفرق الشيعية والعلوية الغالية في المشرق في مرحلة الصراع مع المغول تحديدًا. أما في حالة الشيعة، فبدأت هذه العملية في بغداد في ظل حكم البويهيين، واكتملت وتمأسست في ظل حكم الصفويين.

ولا يتعب الكاتب في هذا المؤلَّف من تأكيد ضرورة التمييز بين نشوء المذاهب وتبلورها وصياغتها، وعملية التمذهب التي لم تكتمل إلا في العهد المملوكي في حالة المذاهب السنية، وفي العهد الصفوي في حالة المذاهب الشيعية من جهة، وبين نشوء الطوائف الدينية من جهة أخرى؛ كما يشدِّد على ضرورة القيام بتمييز آخر بين نشوء الطوائف الشيعية المحلية، ونشوء طائفة شيعية بوصفها طائفة دينية متخيلة عابرة للحدود، والسنة كذلك مؤخرًا. فهذه عملية تاريخية متأخرة جدًا تمرّ، في إحدى مراحلها المهمة، في العصر الحاضر.

ولم تكن ظاهرة الطائفية، بما في ذلك إشهار المظلومية الطائفية، تحتل الصدارة في المشرق العربي في الماضي القريب، فقد هيمنت أيديولوجيات أخرى، وانتماءات أخرى همشت الطوائف بين الانتماء المحلي والانتماء الوطني والقومي، وأحيانًا تغلّب عليها حتى الانتماء الحزبي السياسي القومي أو اليساري. وبدا في مراحل الاستقلال الوطني وبناء الدول كأنّ الطوائف الدينية بوصفها كيانات اجتماعية - سياسية متجهة إلى زوال. ولكن الطائفية ظلت قائمة في الخفاء أو العلن. وعندما سنحت لها فرصة التحول إلى خطاب سياسي مهيمن، أعادت إنتاج الطوائف من جديد كانتماء إلى كيانات سياسية - اجتماعية متخيلة.

وفي الوقت الذي يعتبر فيه الوطنيون أنّ الهويّة الوطنيّة والقوميّة هي القاعدة،

والهويّات الفرعيّة (الطائفية والعشائرية والجهوية وغيرها) هي الطارئة، غالبًا ما يعتبر الخطاب الاستشراقي الغربي الهويّات المحليّة أو القبليّة أو الطائفية هي الطبيعية، وحتى الحقيقية، وأنّ القوميّة والوطنية في البلدان العربية مصطنعة، أو حتى زائفة؛ وكأن القومية والوطنية لم تُصطَنَع تاريخيًا في الغرب نفسه قبل أن تصبح «طبيعية» في تلك البلاد في مقابل كونها مجرد تركيبات «مصطنعة» في الشرق.

كل الهويات مصنوعة، وثمة تداخل في ما بينها وكذلك تكامل وتناقض، فلم تحلَّ الوطنية والقومية مكان العشائرية والطائفية، أو تلغها، بل تجاورت الهويات وتداخلت في كثيرٍ من الحالات على الرغم من هيمنة هويّة على أخرى في مراحل تاريخيّة محددة وظروفٍ معيّنة. فالعروبة ثقافة مشتركة لا يمكن إنكار الانتماء إليها، حتى في حالات الثنائية اللغوية، خاصة عند من ينحدرون من أصول إثنية غير عربية مثل الكرد في العراق وسورية، والأمازيغ في بلدان المغرب؛ فالعربية تُعَدّ من المكونات الداخلية لتلك الثقافات القائمة. ولكنّها كهوية تضعف وتقوى بحسب الواقع الاجتماعي والسياسي، بما في ذلك مواقف الأنظمة الحاكمة.

تاريخيًا، قدّم منطق الدولة الإجابة النظرية والتاريخية عن الحروب الدينية الأوروبية في نهاية العصر الوسيط. ومن هذه الزاوية التاريخية، يمكن القول إن الطائفية في العالم العربي اليوم تُعبّر عن سيرورة معاكسة للتجربة الأوروبية. ففشل الدولة الوطنية معطوفًا على الصراعات الإقليمية، أدى إلى الطائفية السياسية، ونشوء الطوائف المتخيلة. وفي حين قادت الحروب الدينية في أوروبا إلى الدولة بمفهومها الحديث بحثًا عن السلم الأهلي، فإن فشل الدولة في العالم العربي أفضى إلى الطائفية السياسية.

وقد شهد العالم العربي انفصالًا بين الإثنية والدين تحديدًا في الوقت الذي التقيا فيه في البلقان واليونان في الصراع ضد العثمانيين. ففي ذلك الوقت، شهدت بلاد الشام نشوء هوية عربية عابرة للديانات والمذاهب، ومتجاوزة لعروبة الدم العشائرية، ومتصارعة مباشرة مع الفتن الطائفية في ظل الانتداب الفرنسي، وبعد مذابح حلب ودمشق وجبل لبنان؛ أي بعد عام 1860، وعلى نحو خاص عشية

الحرب العالمية الأولى. ولم تهيمن الهوية العربية منذ البداية، بل انتشرت شعبيًا بالتدريج، كما أنّ النخب التي تأثرت بها بدايةً لم تَنْقَد إلى أيديولوجيا واحدة، ولا برنامج سياسي مشترك.

بعد قيام الدول، أصبح الاندماج في الدولة يعني الانتقال من انقسام الجماعات العمودية إلى انقسامات أفقية بين طبقات ونخب وجماعات مصالح لديها تصورات مختلفة لكيفية إدارة الدولة والمجتمع؛ وهذه يجمعها وطن وانتماء إلى هذا الوطن يمكِّن الطبقات الدنيا من التطلّع إلى المساواة. فهي تشعر أن ثمة هويةً مشتركةً مع الطبقات الأعلى، وحدًا أدنى من القيم المشتركة معها يسمح لها بمقارنة نفسها بها والمطالبة بالمساواة. فمن يطالب بالمساواة، يفعل ذلك وهو يعلم أن المساواة قيمة «معقولة» ومقبولة، أو يمكن أن تصبح مقبولة لأنّ الهوية المشتركة تضفي عليها شرعية ما، وأن المعارضة لهذه القيمة هي التي تحتاج إلى تبرير معارضتها. فانعدام المساواة بموجب السلم المعياري هذا في حالة الوطنية، قد يهدّد قيمًا أخرى مثل الوحدة الوطنية على سبيل المثال.

ولا يتضح فشل بناء الأمة من خلال المواطنة بفشل الاندماج فحسب، وصعود سياسات الهوية التي تعيد تشكيل الهويات، بل أيضًا من خلال صراع على تاريخ البلاد. ونستعرض في هذا الكتاب في عدة فصول نماذج من الصراع على تاريخ لبنان وتاريخ العراق، ونشوء وطنيات مختلفة مرتبطة بطوائف.

ولا تنتفي الكتابة الطائفية المنفردة بتفكيك الأساطير الذي يقوم به المؤرخون، بل بنفي المرحلة المؤرخة باعتبارها «ماضيًا» لهذا الحاضر، والواقع الحاضر ليس مجرد امتدادٍ غير منقطع للماضي، وذلك بتأسيس المواطنة المشتركة في الدولة، بحيث لا يُستمد أي حق في التاريخ الحاضر، تاريخ الدولة، من التاريخ الماضي؛ فالمواطنة هي التي يفترض أن تؤسس الحقوق وليس الانتصار في الصراع حول تاريخ ما قبل الدولة، سواء اتفق المؤرخون على ذلك أم لم يتفقوا.

عند دراسة تطور الطائفية في المجتمعات العربية ينبغي تحليل ما يلي:

1 - التمييز بين المذهب والتمذهب وتشكّل الطائفة بوصْفها كيانًا اجتماعيًا.

2- التمييز بين الطائفة بوصفها كيانًا اجتماعيًا محليًا أهليًا وبين الطائفة المتخيلة.

3- تحوّلات الجماعة بداية من المجتمع التقليدي والتي شملت الطائفة المحلية من دون شك، وراهنية الانتماء الديني وإلحاحه (فهذه في حد ذاتها ليست نتائج الاستعمار ولا نتاج مؤامرات) حتى مرحلة تضعضع أسس الطوائف بوصفها جماعات أهلية أو متداخلة مع جماعات أهلية، ونشوء الطائفة المتخيلة في الدولة بفعل الطائفية التي تبني على فشل الاندماج وبناء الأمة في ظل وجود دولة، وتساهم في هذا الفشل في الوقت ذاته، وتستفيد من التمييز بين جماعات من البشر على أساس الدين والمذهب، وتطوِّر الانتماء هذا إلى صياغة الهويّة الأساسية كهويّة دينيّة أو دينية في مقابل الآخر، وإدارة العلاقات الاجتماعيّة والسياسيّة على هذا الأساس.

4- فشل تحوّل الإمبراطورية العثمانية في مرحلة التنظيمات إلى الأمة والمواطنة.

5- دور الاستعمار، والتفاعل مع الغرب عمومًا، في نشوء مسألة الأقليات وسياسات الهوية.

6- قدرة الدولة الوطنية على دمج الجماعات على أساس المواطنة، أو عجزها عن دمجها، وتحولات النخب السياسية في النظام والمعارضة إلى استثمار الهوية الطائفية في الصراع على الدولة.

في ضوء هذه التحولات، يمكن فهم نشوء الطائفيّة من جهة، والقومية من جهة أخرى. ولاحقًا تصبح الدولة الوطنية حلبة صراع بينهما على تنظيم العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة.

لقد جرى تخصيص **الفصل الثاني** من الكتاب لموضوع مصطلح الطائفية السوسيولوجي في مقابل اللفظ وتاريخ استخدامه.

وابتدأ هذا الفصل بتمييز التدين من التعصب لجماعة تتبع ديانة أو مذهب، وباعتبار الانتماء إلى هذه الجماعة محددًا للذات والموقف من الآخرين بوصفهم

منتمين إلى ديانات أخرى، أو ما بات يعرف حديثًا باسم الطائفيّة. وبما أن الطائفية تعصبٌ لجماعةٍ، أي لطائفةٍ من البشر، وتحديد المواقف من الآخرين بعد تصنيفهم بموجب هذه الانتماءات، فإن اشتقاق طائفية في هذه الحالة يماثل اشتقاقَيْ قبلية وقومية. ولا يهمّ إن كانت هذه الطائفيّة تعني تعصبًا لجماعة تابعة لمذهب أو لدين، أي إن كانت طائفيّة مذهبية أو طائفيّة دينية. فهي في الحالتين انتماء عصبوي إلى جماعة تجمعها رابطة العقيدة (وليس بالضرورة الإيمان بهذه العقيدة وممارستها). ففي الطائفية عمومًا، يتغلب التعصب للجماعة على التعصب للدين، وفي المذهبية والتدين يغلب التعصب للمذهب أو للدين على التعصب للجماعة، ولكن غالبًا ما يتقاطع التعصبان.

والطائفية ظاهرة اجتماعية وليست خيارًا سياسيًا فرديًا. وحتى حينما تُطرح كأنها خيار ثقافي سياسي أمام الفرد، تكون قد نشأت الطائفية وانتشرت وأصبحت من محددات الجماعة التي ينتمي إليها، بحيث تختلط الطائفية بالطائفة، ويسهل على الطائفيين الادعاء أن الطائفية متطابقة مع الانتماء إلى الطائفة في مقابل عدم الانتماء إليها والتنكّر لها والذي تدينه الطائفية؛ ويصبح خيار الانتماء إلى الطائفة من عدمه، خيارًا وهميًا، على الأغلب، في حالة هيمنة الطائفية. فالطائفية هي نفي لحرية الاختيار هذه، ومن ثم يصبح الصراع مع الطائفية شرط ممارسة هذه الحرية.

والهدف من التمييز بين الطائفية والتدين هو توضيح المصطلحات نظريًا. فعلى الرغم من كون هذه الظواهر متداخلة واقعًا وتاريخًا، فإننا نحتاج إلى هذا التمييز بعد التسليم بتداخل الظواهر، فتوضيح المفاهيم المنفصلة ضروري بغية فهم تداخلها وتمايزها. ويستحيل من دون ذلك أن نفهم أنه يمكن أن يكون الشخص العلماني (بمعنى غير المتدين، أو بمعنى الذي يؤمن بتحييد الدين سياسيًا) طائفيًا، مثلما يمكننا أن نتصور شخصًا متديّنًا غيرَ طائفيٍ.

وُجِد لفظ «الطائفة» في اللغة العربية منذ القدم، ولكن لم تعرف العربية لفظ «الطائفية» إلا حديثًا. كان لفظ «الطائفة» في الماضي ذا دلالة محايدة؛ إذ يعني فئة، أي جماعة هي جزء من كل. واستخدمت في العصر الوسيط في وصف الأصناف والحِرف المتوارثة، التي مثلت حجر الأساس في بنية المَدينة الإسلامية، ما

جعلها تتمتع باستقرار نسبي في العصر الوسيط حتى مرحلة الحداثة أو مرحلة التنظيمات العثمانية. واستمرت نسبيًا على الرغم من تفكك أسسها وانحلالها في الأسواق الحرفية التقليدية المدينية حتى العقود الأولى من القرن العشرين. فقد عمّرت الطوائف المهنية والحرفية قرونًا، وأعادت إنتاج نفسها بالوراثة، وعبر علاقة المعلم الحرفي أو التاجر بالصبي المتدرب. وبوصفها تعاضديات، منحت الطوائف (الحرفية) الحماية حتى لمواطن المدينة المتواضع، ومنحته مكانةً ما، وبيئةً اجتماعية ومنظومة معيارية يمارس بموجبها حياته، فيعرف ما المتوقع منه، وما يمكن أن يتطلّع إليه. ساهم ذلك في تكوين شخصيته الاجتماعية والفضائل التي يفترض أن يصبو إلى تحقيقها، والأخلاق والمعايير التي يلتزمها. فالمقصود جماعة ينتمي إليها الإنسان ليس باعتباره فردًا مستقلًا، بل جزءًا (عضوًا) في جماعة تحدد أيضًا المتوقع منه، وفضائله، ومثله العليا، وسلوكياته، إنها مرجعية الفضائل. ومن الضروري تذكّر ذلك خلال البحث، لأن الطائفة المتخيلة لا تشكل مرجعية أخلاقية كهذه من هذا النوع، لأنها عصبية من دون جماعة أهلية عينية، ومن ثمّ من دون إطار للفضيلة. فإذا لم تتوافر منظومة أخلاقية جديدة ذات مصادر أخرى وبمعايير هي موضع إجماع، تملأ العصبية الفراغ.

قصد ماكس فيبر بـ(Sect) تطوير مفهوم سوسيولوجي يفسّر ما هي الجماعة الدينية المتشكّلة من متدينين ملتزمين نمطَ حياة ديني، مخالفًا لما هو سائد في المجتمع، ومعترضًا عليه، واختاروا المذهب ونمط الحياة الديني المترتب عليه بكامل إرادتهم. ولذلك فهي أقرب إلى الفرقة الدينية من فهمنا المعاصر لكلمة طائفة.

أما الكنيسة وفق فيبر، فتتميّز بتحوّل التجربة الدينية إلى المأسسة والروتينية التي تتضمن القدرة على صنع التسويات مع النظام الاجتماعيّ القائم، والتكيّف مع التغيّرات فيه. ولا ينفي ذلك بالطبع حصول اعتناقٍ للدين من طرف أفرادٍ يغيّرون ديانتهم، ولكنّ الديانة الممأسسة لا تقوم على هذه الخيارات الفردية التي تبقى استثناءات. هنا يدنو الدين من التأطير في أيديولوجيا الهويّة بوصفه طائفةً دينيةً.

ويعمّر دين بعينه في رأينا إذا تبوأت التبعية له منزلة هوية تشمل متدينين

مؤمنين، ومتدينين غير مؤمنين، وغير متدينين ولا مؤمنين، أي مجرد تبعية مشتركة لهذا الدين أو المذهب باعتبار التبعية ذاتها محورًا لتشكل جماعة. وتكمن قوة الطائفة الدينية إذا نجحت في التشكّل ككيان اجتماعي ملموس ومعيش أو متخيل يقوم على الانتماء تحديدًا في أنّ الانتماء هذا يجمع كل هؤلاء.

قد تكون الطائفة الدينية، كما نستخدم المفهوم هنا، جماعة، وربما تكون جماعة متخيّلة، والمهم أنها جماعة هوية تميز نفسها عبر الانتساب إلى العقيدة أو المذهب؛ إذ تعتبره محددًا اجتماعيًا وسياسيًا ذا أهمية. وهي تتحوَّل في المجتمعات المتدينة، والمتعددة الديانات في الوقت ذاته، إلى كيان اجتماعي - سياسي له دور في المجال العمومي، وقد يتصدّر مجموعة الانتسابات (أو الهويات لمن يشاء استخدام هذا التعريف) التي تحدّد تعريف الفرد لذاته، وتحدد سلوكه، وموقف الآخرين منه بسبب انتمائه إلى طائفة بعينها.

وقد تتدهور الطائفية لتصبح شكلًا من أشكال العنصرية بوصفها تركيبًا اجتماعيًا ثقافيًا لتكريس الاختلاف وجعله أساسًا لبناء السياسات والتمييز بين البشر على أساس هذه الفوارق المركبة اجتماعيًّا.

ينتقل البحث إلى معالجة عملية المذهبة والتطييف في **الفصل الثالث** انطلاقًا من نظريات التمذهب لدى مؤرخين ألمان قاموا بدراسة هذه العملية في القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا. ويصدق ذلك على التكون التأسيسي المنظومي للشيعية والسنية في القرنين الرابع والخامس الهجريين على مستوى النخبة العُلمائية فحسب. ويشير مفهوم التكوّن هنا إلى ما عنيناه بصياغة محددة للعقيدة والعبادات والشعائر والمؤسسة الدينية. ويصح ذلك بالنسبة إلى التمذهب السني بحصره في مجموعة مذاهب فقهية سائدة في العصر المملوكي وعملية مذهبة السكان بشكل عام. ثم يتطور التمذهب خلال الحرب العثمانية - الصفوية التي ستكرس المؤسستين السنية العثمانية والشيعية - الصفوية بدءًا من القرن السادس عشر، حيث تزامن توقيع اتفاقية أماسيا (1555) ما بين السلطنة العثمانية والسلطنة الصفوية، مع «سلام أوغسبورغ». ولم يكن هذا التزامن مصادفةً؛ إذ مثّل نهايةً لما يمكن تسميته «حرب الاثنين والعشرين عامًا» (1533-1555)

بين السلطنتين، والتي جرى خلالها مذهبة الصراع على نحو ظاهر في الأناضول وإيران بصفة خاصة. وقد جرت مأسسة المذاهب، ولا سيما الحنفي، في مقابل التديّن الشعبي المتأثّر بالشيعية الغالية لدى الشعوب التركية وفي الأناضول. وشهدت نهاية القرن التاسع عشر الميلادي عملية مذهبة واسعة على المذهب الحنفي قامت بها السلطنة العثمانية على مستوى المؤسسات والقضاء، وأيضًا على مستوى محاولة مذهبة الفرق غير السنية.

وسرَّع الصراع الصفوي - العثماني وتائر بناء المؤسسة الفقهية العثمانية ومأسستها على أساس المذهبية الحنفية بقدر ما عمل «الشاهات» الصفويون الأوائل على تعزيز بناء مؤسسة فقهية شيعية إمامية والتحرر من القزلباشية العرفانية السابقة. وخلال القرن الأول من الصراع الطويل المدى بين العثمانيين والصفويين، تطوّرت المؤسستان الفقهيتان على نحو نوعي كبير؛ أي بطريقة ممأسسة ومحددة الوظائف والمراتب في ميدان العبادات والمعاملات. وكانت هاتان المؤسستان في السلطنتين دينيتين مبنيتين على تراتب هرمي وتكامل وظيفي مع حاجات الجيش والقضاء وجهاز الإفتاء بحيث اضطلعتا فيها بوظائف الضبط الاجتماعي الأيديولوجي والتكوين الأيديولوجي والتنشئة الاجتماعية وفق مذهب الدولة.

وبالنسبة إلى السلطنة العثمانية، فإن منصب «شيخ الإسلام» تأسس في البداية ليقوم بوظائف الفتاوى الكبرى. ولم يُستكمَل بناؤه المؤسسي إلا في عهد السلطان سليمان القانوني (926-974هـ/ 1520-1566م) الذي شهد حكمه تعزيزًا للمؤسسة الفقهية، وذلك تحديدًا في ميدان الصراع ضد الصفويين، ومذهبة هذا الصراع عبر الفتاوى التكفيرية وغيرها.

ونحن نرى أن للمؤسسة الإسلامية دورًا في تشكّل الطائفة الدينية، سواء أكانت شيعية أم سنية (مع ضرورة التمييز بينها وبين الطائفية كأيديولوجيا سياسية وكنظام اجتماعي سياسي). فالذي حدّد العقيدة وصاغها على نحو مفهوم للعامة، وربط معها العبادات التي يفترض أن تكرر الرواية التاريخية لهذه العقيدة، والتفسيرات المعتمَدة لها، ويقوم بحراستها من الزيغ والانحراف هو ما يُطلَق عليها «المؤسسة الدينية». وتمثلت في حالات المذاهب الإسلامية بالعلماء والفقهاء. ففي بداية

صياغة المذاهب التي يلتف حولها الأتباع، لا بد من أن يؤدي جزءٌ من رجال الدين (بعض العلماء والفقهاء في حالة الإسلام) دورًا في تعبئة العامة للتعصب لهذا المذهب، والذود عنه ضد المذاهب الأخرى.

يجيب **الفصل الرابع** عن سؤال: هل هي جماعة (بمعنى مجتمع أهلي أو محلي)؟ ولهذا الغرض يناقش الفصل النظريات التي عرّفت المجتمع الأهلي التقليدي، وتلك التي بحثت إمكانية إنتاج بعض عناصره في المجتمع الجماهيري في الحداثة في سياق صيرورة تلبية الحاجات التي تنتج من اغتراب الفرد وتذرره.

وليس ضروريًا أن تتوافر كل هذه المكونات التي تحصيها التعريفات الكلاسيكية لكي نتحدث عن مجتمع أهلي في مقابل مجتمع أو كيانات اجتماعية أخرى. فالشعور بالانتماء الأهلي يكفي إذا كانت الجماعة تعيش سوية في مكان معين. بمعنى أنه ثمة تشارك في الحياة، ولا سيما في حالات القرابة، الحقيقية أو المزعومة، وفي حالة وجود مذهب ديني مشترك يفرض نمطَ حياة مشترك، وطقوسًا مشتركة في مكان محدد، ومن ثمّ منظومة معيارية مشتركة بحكم هيمنة الجماعة، ويتحدد بموجبها مكان الفرد بصفته عضوًا فيها، وليس فردًا مستقلًا قائمًا بذاته. ولهذا، اعتبر الاشتراك والمشاركة اليومية المعيشة والشعور بالانتماء المباشر هي المكونات الأساسية للمجتمع الأهلي أو المجتمع المحلي، الذي ميّزه السوسيولوجيون من المجتمع باستخدام مصطلحين هما (Gemeinschaft) و(Community)، ولا يكفي لفظ «جماعة» للتعبير عن دلالتهما المقصودة هذه في حالة اللغة العربية. أما الانتماءات إلى مجتمعات أكبر، فتتشكل حين يكون بإمكان الناس تخيلها كأنها مجتمعات أهلية أو محلية (جماعة)، أو الشعور تجاهها كأنها كذلك. ليس هذا التخيل عملية تجريد واستقراء واستدلال، وهو يجري كذلك من دون معرفة بتفاصيل حياة الجماعات الغابرة وتعريفاتها السوسيولوجية.

وتمثّل الفجوة بين زاوية نظر الناس المنتمين إلى المجتمع الأهلي وزاوية نظر الباحث المراقب من الخارج، عثرة رئيسة أمام دراسة هذا النوع من المجتمعات. فلا بد من أخذ الانتماء نفسه في الاعتبار كمكوّن رئيس في الفهم. وهو بالضبط العنصر الذي يجعل في الإمكان تشكيل جماعات في الحداثة غير محلية ولا أهلية

في الواقع، وذلك بالانتماء وحده، ومن دون أن تتوافر فيها «المكونات الموضوعية» للجماعة. فالموضوعي هنا هو الذاتي. وعندما يتموضع هذا المتخيل، أي الطائفة الكبيرة غير المحلية كأنها جماعة أهلية، فإن هذا يخلق واقعًا جديدًا، يصبح فيه ما تخيله الناس وأنشأوه بتخيلهم يتحكَّم فيهم.

في الماضي، تدين الجماعة الأهلية عمومًا بدين أو مذهب معين. وهذه ربما طائفة دينية نموذجية تطابقت فيها الطائفة الدينية مع الجماعة الأهلية، كما في حالة المجتمع القروي المحلي والقبيلة، وأحياء الأقليات في بعض المدن في الشرق القديم. أما في العصر الحديث، فلم تعد التبعية لمذهب أو دين تعني العضوية في جماعة تنتج حياتها المادية وتدير نفسها في الحد الأدنى من علاقات التبادل مع الجماعات الأخرى. فأفرادها عمومًا ينتمون إلى جماعات غير جماعة المذهب، كما ينتمون إلى المجتمع كله. في هذه الحالة، تُستخدم كلمة الجماعة عمومًا من باب الاستعارة لتصوير حالة التآلف والرباط الوشائجي الأهلي بين جماعة المؤمنين الصغيرة، التي تمارس طقوسًا وشعائرَ مختلفة عن غيرها مشتقة غالبًا من مرويات عقيدة تعتنقها، ويوم راحة وأعياد ومواعيد خاصة بها. لدينا هنا جماعة تتميز بدينها أو مذهبها الذي يتجلى في بعض السلوكيات والمظاهر الخارجية.

فمع مرور الزمن تفكّكت الجماعية الدينية مثل غيرها من الجماعات الوشائجية، أو اتسعت على نحو تجاوز الجماعة عبر شعائر وطقوس مشتركة مع أناس لا يعرفونهم بالضرورة، سواء اجتمعوا للصلاة في أيام الجمعة، أو السبت، أو الأحد، أم لم يجتمعوا. وتوسعت الاستعارة للدلالة على فئة واسعة من الناس تقل مشتركاتها الداخلية عن الوشائج التي تجمع الجماعة (المجتمع الأهلي أو المحلي) بتعريفها السوسيولوجي عند فرديناند تونيز (Ferdinand Tönnies) وغيره من السوسيولوجيين الذين يرد ذكرهم في هذا الفصل.

وفي مراحل تاريخية لاحقة، ونتيجة لتطور الاقتصاد وتكنولوجيا الإنتاج ووسائل الاتصال، ونشوء الدولة وغيرها، تتراجع أهمية هذا الرابط الديني بينهم بالتدريج وتتغلب عليه روابط أخرى أصبحت أكثر أهمية في حياة الفرد، مثل المهنة والمكانة الاجتماعية، والقومية والوطنية، والأيديولوجيا السياسية، أو

غيرها. إنه لا يتلاشى، بل يغيّر وظيفته، فيتحول الرابط العقائدي الموروث هذا نفسه إلى رابط بين أفرادٍ يجمعهم الانتماء إليه وليس الإيمان به، وتفرّقهم أمور أخرى كثيرة، فهل هذه الرابطة (وهي الأقرب إلى مفهوم الطائفة في مجتمعاتنا) جماعة دينية بمعنى (Community)، أم هي شيء آخر؟ إنها في رأينا شيء آخر؛ إنها علاقة معنوية تقوم على الانتماء بين أفراد لا يشكلون جماعة، فهم يعيشون مثل هذا الانتماء في مجتمع، وحتى مجتمع جماهيري في عصرنا. وتنشأ إمكانية أن يطوِّر أفرادُها جماعةً حديثةً بالمعاني التي شرحناها حين تناولنا استعادة الجماعة في الحداثة ضد الاغتراب وتذرر الفرد، كما أنه من الممكن ألّا تشكل رابطة المذهب أو العقيدة أساسًا للانتماء إلى جماعة، ولا حتى كاستعارة. إن شرط هذه الجماعات المستحدثة والبلورة الواعية لهوية، أو ما يسمى «البحث عن هوية»، هو زوال الجماعات العضوية التراحمية الحقيقية، تلك التي لم تنشغل في البحث في هويتها.

عاش الفرد في الفرقة الدينية، والطائفة الدينية المحلية (في حي في مدينة، أو قرية أو ناحية) باعتباره جزءًا عضويًا منها. أما الطائفية، فلا تعني أن يعيش الفرد في الجماعة، بل تعيش الجماعة فيه؛ إنها تسكنه حتى لو لم يتشارك القيمَ معها بالضرورة. المهم هو الهوية الناتجة من تذوّت الجماعة، ولذلك تصبح الطائفية أساسية في إنتاج هذا النوع من الطائفة. تتطوّر الجماعة الدينية أو المذهبية مع العلمنة، وتتقاطع مع جماعات أخرى، أو تنحل، أو تقوم بذاتها عندما يحتل فيها التعصب للجماعة محل التعصب للعقيدة.

وحتى في العصور القديمة بعد أن تنتهي مرحلة الفرقة في تكون الدين، وبعد أن تخفت الكاريزما الدينية، وتخفت حدة التمرّد الروحي على فساد العالم مثلًا، لا يعود الرابط الروحي كافيًا للحفاظ على الجماعة؛ فإذا لم توجد مصالح مشتركة أخرى، يتراجع الانتماء إليها على سلم الأهمية أمام الانتماء إلى الجماعات الأخرى القديمة والجديدة عند الفرد غير المؤمن، وحتى عند المؤمن ذاته. ولهذا اضطر البابا أوربان الثاني مثلًا إلى ألّا يكتفي بالشعارات الدينية لتعبئة المقاتلين في الحملات الصليبية، بل أن يشرح أيضًا فوائد التوسع الإقليمي للأجيال القادمة.

وأدت الغنائم الناجمة عن غزو/ فتح الممالك المحيطة بصحراء الجزيرة العربية دورًا مهمًا في تحفيز المؤمنين على القتال؛ إذ حلت محل الغزو الذي حرّمه الإسلام بين القبائل. يبدو ذلك واضحًا من كتّاب أخبار ذلك الزمان، ومن غزارة السنن النبوية بشأن الغنائم وتقسيمها، وما ورد في خطب الحثّ على القتال. كما أن الجماعة القبلية الأصلية وجدت لنفسها في الإسلام الأموي والعباسي وما بعدهما مصادر قوة في السلالات الحاكمة، والتحالف معها (أو معارضتها) والتقرب منها، من خلال القرابة والنسب وغيره، وكذلك البعد عنها والتحالف مع خصومها. واكتسبت هذه الانتماءات القبلية المسيّسة أهمية نافست العقيدة الدينية والانتماء إلى الملة. ونجم عن ذلك صراعات طويلة ومعقدة في التاريخ الإسلامي. ولم يخل التاريخ الإسلامي من نزاعات دينية، ولم تكن الصراعات الرئيسة عقيدية بين مذاهب أو طوائف، بل بين سلالات وقبائل على السلطة.

ويتناول **الفصل الخامس** قضية الفرق والافتراق في الإسلام باعتبارها انقسامات عقيدية وليست كيانات اجتماعية، بدءًا بنشأة التفسيرات الدينية المتناقضة كتبريرات دينية لمواقف القوى المتصارعة على الإمامة مبكرًا. ولم تتحول هذه من تحالفات قبلية إلى مذاهب واضحة إلا بعد عدة قرون. ففي القرنين الثالث والرابع الهجريين جرت عملية إسقاط الخلاف المذهبي المتبلور في حينه، وكذلك الصراع السياسي، بما فيه صراعات العهد العباسي على التاريخ السابق؛ أي على بدايات الإسلام، وكأن تيارات القرن الرابع المذهبية كانت دائمًا أحزابًا ثابتة منذ وفاة النبي. ليس الإسقاط على التاريخ سمة الحداثة وحدها إذًا، فمذاهب القرن الرابع الهجري وجماعاته اخترعت لنفسها تاريخًا أيضًا يجذّرها في الماضي.

والأخطر من ذلك أنه خلال ذلك القرن، تأسست بطريقة نسقية اعتقادية ثيولوجيا الخلاف على الإمامة، مع أن هذا الخلاف حين نشب لم ينشب على أسس ثيولوجية، ولا علّله عثمان بن عفان أو علي بن أبي طالب أو معاوية بن أبي سفيان دينيًا أو فقهيًا. ولا نعثر لدى من أرّخوا لواقعة السقيفة إلا على تعليلات قبلية، أما الصراع ضد عثمان وضد الأمويين فيتعلّق باعتبارات القرابة والمصالح والسياسة في الحكم، وليس بالفقه والعقيدة. وأما الردود الشيعية الثيولوجية

اللاحقة فظل محورها علاقة القرابة العائلية المقدسة (آل النبي)، ووصية النبي لابن عمه، ولاحقًا السمو بعلاقة القرابة في النور الإلهي الكامن في علاقة الأرحام.

ولم يتطوّر مصطلح الطائفة من دلالته الوصفية المحايدة لتبيان ملامح مضمونه المعياري السلبي إلا في مراحل متأخرة. ويصعب العثور عليها حتى في ما يدعى «العصر العباسي الثاني»، وتحديدًا في القرن الرابع الهجري. لقد تطوّر المفهوم السلبي للطائفة في ضوء تحوّلات الاجتماع السياسي الإسلامي بعد نشوء مفهوم الأمة الإسلامية وتفرقها إلى ملوك طوائف بمعنى السلالات الحاكمة. ولاحقًا أُسقط المصطلح السلبي على انقسام الأمة إلى فرق.

ويبين هذا الفصل أن تقسيم الفرق في الأدبيات الإسلامية المتخصصة لم يكن اجتماعيًا، بل متعلقًا بأصول الدين. كما نستنتج من تحليلنا فيه أن السنة لم تكن فرقة، أو طائفة دينية، بل إسلام الفقهاء في مواجهة ما اعتبروه زيغًا وانحرافًا في مرحلة تاريخية محددة. لم تكن السنّة طائفة، ولا إسلامًا أصليًا انشقت منه الفرق الأخرى. بل إن «أهل السنة والجماعة» هم أصلًا أهل الحديث من العلماء ضد أهل البدعة؛ إنه مذهب الفقهاء المحدثين والمتكلمين المناهضين تارة للفكر المعتزلي، وأخرى للزيدية والشيعة الإمامية وغيرها.

لقد كان المسلمون بمجموعهم يُسمَّون ملة حين يتعلق الأمر باجتماعهم على الإيمان بالإسلام، والخروج عنه يعد خروجًا عن الملة. وكان إجماع العلماء هو إجماعها المفترض. والأمة رعية الخلافة في مراحل الخلافة، وهي الكل لا الجزء، وهي من ثمّ ليست طائفة. ولم يمكن للناس الذين يؤمنون بالعقيدة ذاتها في مناطق مختلفة من ديار المسلمين المترامية الأطراف قبل عصر الطباعة ووسائل الاتصال اللاحقة، أن يتخيلوا ذاتهم ككيان اجتماعي متجانس نسبيًا، أو يمكن تحريكه سياسيًا. فالملة هي التشارك في الاعتقاد، والتزام أوقات الصلاة نفسها والتوجه نحو الكعبة (أهل القبلة) وصوم رمضان، أما مجسِّد هذا التشارك في الاعتقاد فهو إجماع مفسري العقيدة، أي العلماء.

ولاحقًا، رسخ في الثقافة العربيّة الإسلامية أنّ الأمة (بالمفهوم الديني للأمة) تسمو على الطوائف المختلفة والمتنازعة، وأن الفرق الدينية ترتبط بالتشرذم.

لدينا إذًا الوحدة مقابل الفُرقة والتفرق والفِرَق، والتماسك مقابل التضعضع، والقوة مقابل الضعف. ونحن نجد هذا المعنى السلبي في التراث في تسمية «ملوك الطوائف»، أو ملوك دول الطوائف التي سمّيت على اسم الأسر الحاكمة، فالطوائف في هذه الحالة أسر وسلالات.

وبما أن الطائفية نوعٌ من التعصب لجماعة، فقد وجدنا من المفيد، التفكير في الفرق بينها وبين العصبية الخلدونية. فالمقصود عند ابن خلدون هو العصبية القبلية التي تقوّي الشوكة وتدفع إلى الاستيلاء على الحكم. وهذه لا تصلح تفسيرًا لكل تعصب وسلطة في عصرنا. ولا يجوز مطابقة دلالتها بمصطلح الهوية الفضفاض عمومًا. والهوية على كل حال ذات علاقة بالفرد ومجتمع الأفراد، فضلًا عن أنّ العصبية الخلدونية تختص بقبيلة أو عشيرة أو فرع منها يتغلب بعصبيته على الفروع الأخرى؛ إنها ليست عصبية لجماعة متخيلة مثل القومية والطوائف الدينية الكبيرة المتجاوزة للدول، والتي تعتبر من منظور هذا الكتاب طوائف متخيلة.

يؤدي الدين دورًا في بلورة جماعةٍ ما، ورسم حدودها، وإعادة إنتاجها عبر الطقوس بوصفها انتقالًا من الدنيوي إلى المقدس، وعبر الفرائض والمحرمات والزمن المقدس المتداخل مع الحياة اليومية في الأعياد و«روزنامتها» المقدسة، وطقوس العبور من الطفولة إلى النضوج، فالزواج، فالوفاة. هذه جميعها تفرّقُ بين أزمنة مختلفة لجماعات تعيش في مكان واحد. وتعد الحدود الأكثر رسوخًا من بينها هي تلك الباقية من زمن العشيرة والأسرة الممتدة، ألا وهي رفض اختلاط الدم عن طريق الزواج، وحرمة النساء باعتبارهنّ شرف الجماعة القابل للتدنيس، ومن ثمّ نقطة ضعف الجماعة البطريركية. ولا علاقة لهذا الأمر بالدين، وإنما يقدّم دليلًا على أن النواة الأصلية لأي جماعة (وهي قرابة الدم والأصل المشترك) باقية داخل الجماعة الدينية (أو الطائفة كما نتصورها باعتبارها كيانًا اجتماعيًا) التي تجاوزت مؤسسة القرابة هذه.

لقد تخاصمت الجماعات الدينيّة في الإسلام وتوافقت بوصفها «أحزابًا» تتصارع على الخلافة أو الإمامة، وعلى الأحقية الدينية بها، ثم بوصفها فرقًا تتبنّى تفسيراتٍ وتأويلات اعتقادية ومذهبية فقهية للنصوص المقدسة في مجرى

التناقضات الاجتماعية والسياسية. وتغطي هذه التفسيرات والتأويلات صراعاتها السياسية - الاجتماعية أو مواقفها المختلفة من هذه الصراعات وأدوارها، وبقايا معتقداتها السابقة على اعتناق الإسلام، وهويتها وعصبياتها التواشجية. فغالبًا ما تطابقت الانقسامات هذه مع الانقسامات القبلية. وساهم إبراز المذهب الديني ضمن الهوية في تعزيز العصبية القبلية تجاه القبائل الأخرى إذا كانت تعتنق مذهبًا آخر. وساهمت العصبية القبلية في الولاء للطائفة في هذه الحالة، كما في حالة موارنة لبنان الذين حافظ على تماسكهم التضامن العشائري. وبهذا لم يختلفوا عن جيرانهم الدروز في الجنوب، أو النصيريين في الشمال، ما عدا في كونهم غير مسلمين، كما بيّن كمال الصليبي.

أما الطائفة الدينية في عصرنا فجماعة متخيّلة مؤلفة من أتباع دين أو مذهب. وقد أعادت بناء منشئها وأصولها ونصوصها وسلسلة مؤسسيها وموروثها الشفهي والروحي بما يسبغ عليها بواسطة التخيل سمات التماسك والوحدة. فما يُقصد بطائفة في عصرنا هم أتباع الديانة نفسها أو المذهب فحسب، سواء أكانوا قد تشكلوا اجتماعيًا فعلًا أم لا؛ إنهم يتخيلون أنفسهم كأنهم جماعة، مع أنهم ليسوا كذلك لناحية البنية الاجتماعية. ولذلك نقول إنهم طائفةٌ متخيّلة.

لقد بدأت الديانات الرسالية فِرَقًا (sects) (وغالبًا ما تحاول الفرق الدينية المنشقة العودة إلى هذا الأصل). وغالبًا ما طالبت أتباعها بنقل الولاء من الجماعات القبلية؛ جماعات القرابة بالدم، إلى جماعة تقوم على الإيمان. ولكن الطائفة في الفهم المعاصر هي عكس ذلك بالضبط، إنها عودة من الدولة والمواطنة والدين إلى الجماعة، كما في حالة القبلية والروابط «الإثنية»، غير أنها قبلية وإثنية جديدة تقوم على الانتماء إلى دين أو مذهب معين بالولادة، ليصبح هو الهوية القبلية أو «الإثنية» (أو حتى القومية بلغة العصر). لقد انتقل المشرق من القبائل إلى الديانات، أما الطائفية فتحوّل الديانات من جديد مرة أخرى إلى قبائل، إنها تصنع قبائل لم تكن قائمة من قبل، هي الطوائف الدينية.

ننتقل في **الفصل السادس** إلى معالجة العلاقة بين نشوء الطائفية واستدعائها من طرف فاعلين سياسيين مثل الدول الأجنبية والنخب المحلية من جهة، وبين

إعادة إنتاج الطائفة، والحراك الاجتماعي المُعبَّر عنه طائفيًا من جهة أخرى. ونتناول فيه أيضًا أحداث جبل لبنان في عام 1860.

تتيح آلية إنتاج الهوية المشتركة في العصر الحديث في سياق خلق إطار مشترك المقارنة بين المنتمين إليه، ومن ثمّ التطلع إلى المساواة. إن أولئك الباحثين الذين يكتفون بتفسير فكرة صحيحة تكاد تكون بدهية وإعادة تفسيرها، مفادها أن الهوية علاقة اجتماعية وبنية ثقافية مصنوعة، يتجاهلون هذه الوظيفة الاجتماعية المهمة للهوية. وتتجاوز هذه الوظيفة حتى الوظائف النفسية لآليات صنع الهوية في العصر الحديث، والمتلخصة بمسألة صياغة الذات الفردية تجاه الآخر، سواء من خلال «نحن» جماعية أم بالتمايز عنها.

في جبل لبنان قاوم الأعيان والملتزمون (الملتزمون جباية التزام ضريبي محدد من مناطق لُزِّمت لهم) الطائفية بدايةً، إذ بحث الملتزمون من الأقليات الدينية عن المشترك مع أعيان الأكثرية، والاختلاف مع الفلاحين والعوام من أتباع الدين نفسه؛ إلا أنهم ما لبثوا أن استسلموا لها، واستثمروها في صراعاتهم التقليدية مع السلطات المركزية في الولاية، أو مركز اللواء العثماني، بعد أن أدركوا ضرورة احتواء العامة تحت سيطرتهم، وأصبحوا يستخدمون الطائفية بالتعاون مع رجال الدين ليعززوا التزامهم بجني موارد الأرض بقوة مؤسسة روحية وأخرى اجتماعية محلية.

ونشأ الفضاء السياسي وبرزت نوياته في المجتمعات العثمانية عمومًا وفي المجتمعات العربية العثمانية خصوصًا في مرحلة التنظيمات في القرن التاسع عشر، ومعه فكرة «العموم» كفضاء للسياسة، ومفهوم المصلحة العامة كمصلحة خيرية أو عامة، ومن هنا أطلقت التنظيمات على نفسها اسم «التنظيمات الخيرية» كمصلحة عامة أو خير عمومي. ومن أهم آثارها إطلاق فكرة حكم القانون ومركزة الدولة للالتحاق بركب الدول الكبرى، والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين تمهيدًا لإطلاق فكرة المواطنة العثمانية، لاحتواء الانتفاضات في البلقان وغيرها.

وقد أجّج التفاعل بين الإصلاح العثماني المتأخر في دولة لامركزية، والتدخل الأوروبي السياسي بحثًا عن الهيمنة ظاهرة الطائفية. فلم يمكن للسلطنة فرض

الإصلاح في جميع أرجائها إلا بالقوة، فضلًا عن التفاوت بين أفكار الإصلاح القادمة من اسطنبول والثقافة والبنى الاجتماعية السائدة في الأقطار العربية، وفي تمفصلاتها الهويات الطائفية. وساهم التدخل الغربي في الرهان على التبعيات الدينية والمذهبية التي أصبحت هويات طائفية، في زمن يجري فيه فرض المواطنة العثمانية لتشكيل نوع من أمة عثمانية، في زرع بذور الطائفية السياسية.

وكان امتحان التنظيمات الكبير في بلاد الشام؛ جبل لبنان ودمشق، وليس في البلقان. وذلك خلال أحداث 1860 التي نحلّلها كنتاج لتحولات اجتماعية، وتعبئة ضد التنظيمات على يد الفئات التي شعرت أنها متضررة منها في السلطنة، وتنافس بين أعيان الطوائف المختلفة، ودخول العامة المجال السياسي بمطالب مساواتية، وتدخل الدول الغربية بحجة حماية الأقليات، وكذلك في تبنّي طوائف ضد طوائف أخرى تبنتها دول أوروبية منافسة. وقد ظهرت معالم الطائفية في هذه الأحداث وأنتجت لأول مرة نظامًا سياسيًا طائفيًا في متصرفية جبل لبنان التي حظيت بإدارة ذاتية في ظل الحكم العثماني حتى الحرب العالمية الأولى.

ويناقش **الفصل السابع** نقديًا محاولة فرض العصبية الخلدونية في تفسير العلاقة بين الطائفة والدولة في العصر الحديث.

كانت الطوائف الدينية قائمة على شكل جماعات محلية في البلدات والتجمعات السكانية والأقاليم. إن الجديد هو نشوء الطوائف الدينية على مستوى عابر للمحلي، والأهم من ذلك قيامها في سياق الدولة ووعي المجال العمومي، وكذلك في التمثيل الضمني المضبوط لها في بنية النظام السياسي (كما في حالة النظام السوري) أو على نحو محزب أو مقنن عبر الطائفية السياسية (كما في حالتي العراق ولبنان)، أو على مستوى التطلع إلى مكانة في الدولة، وكذلك الطوائف العابرة للدول. كما أن الجديد هو نشوء واقع وخطاب سياسيين، أي بنية محددة للقوة والسلطة، تتحول من خلالها حتى الأكثرية - كما في حالة المسلمين السنّة في بعض البلدان مثلًا - إلى طائفة.

إنها مسألة تتعلق بأزمة الدولة ونظام الحكم، وليس بوجود الطوائف. وتصلح عوامل صعود الطائفيّة ذاتها لتفسير صعود النزاعات العشائرية والجهوية والإثنية

حتى في دول ليس فيها طوائف دينية متعددة. فالطائفيّة ظاهرة اجتماعية وسياسية وإشكالية لا علاقة ضرورية لها بتعدد الديانات والمذاهب والطوائف، وإن كانت قابلة للتطور والتفعيل في شروط معينة في البنيات المتعددة دينيًا ومذهبيًا، لكن ليس ثمة علاقة حتمية بين الأمرين. فإذا لم توجد طوائف متعددة، ومع توفّر العوامل نفسها، قد تتحوّل العشيرة، أو الناحية، أو أي جماعة تستند إليها السلطة في الولاء والتعاطف إلى «طائفة»؛ أي إلى كيان اجتماعي - سياسي في إطار الولاء للنظام مثلًا، في مقابل تحوّل المعارضة إلى «طائفة» باستنادها إلى جماعة أو جماعات هوية في معارضتها للنظام، وهذا كله في سياق الصراع على الدولة وفيها.

وقد أخطأ باحثون حين استخدموا نموذج العصبية الخلدونية لتفسير استخدام نظام حكم لطائفة الأقلية، وتحول الأغلبية إلى طائفة في معارضته. فهذه تصلح لتفسير وصول سلالة ما إلى الحكم بالتغلب. وما الدولة القديمة إلا حكم سلالة بعينها بعد أن تغلّبت عصبيتها على غيرها. لكن العصبيات من هذا النوع عدوة للدولة الحديثة. فالدولة الحديثة تقوم على تمثيل كيان المجتمع عمومًا، ولا تقوم على عصبية. وإن ما قد يحصل هو إنتاج الدولة لسلالة أو عصبية في خدمتها (وليس العكس)، أي إن الدولة تنشئ العصبية، وليست العصبية هي التي تقيم الدولة.

وقبل أن يفطن باحث مثل ليون غولدسميث إلى النموذج التحليلي الخلدوني في فهم العلويين في السلطة في سورية، كان قد سبقه إليه الباحث الفرنسي ميشيل سورا في أبحاثه عن النظام السوري أيضًا. فقد استعار سورا نموذج ابن خلدون لفهم صعود ما يعتبره حكم الأقلية العلوية في سورية، داحضًا صلاحية نظرية الدولة في فهم ما جرى هناك؛ فهو بالنسبة إليه حكم سلطاني وصل بتغليب عصبية عشائرية تستخدم الدين للفوز بالسلطان ثم استخدام الطغيان لإحداث الرعب (الإرهاب) وحماية هذا السلطان.

قد نتفق مع النتائج التي توصل إليها هؤلاء، ولكننا لا نتفق مع التحليل الذي يقلل من أهمية مؤسسات حديثة مثل الجيش والحزب والمنظمات والقوى الحزبية والاجتماعية - السياسية المتحالفة معه. ولا نرى أن الطائفية السياسية التي

تستخدمها الأنظمة عبارة عن عصبية سابقة على السلطان، مثل العصبية القبلية، بل نعتقد أن السلطة في عملية تثبيت مواقعها في الدولة والحزب والجيش احتاجت إلى الولاء المباشر، واستغلت منافعها ومؤسساتها في إعادة إنتاج الطائفية عبر الولاء الشخصي للحاكم والمسؤولين. إنها طائفية نظام الحكم والامتيازات.

وإضافة إلى السلطة ذاتها والفوائد المادية التي تجنى من السيطرة على جهاز الدولة، ثمة امتيازات معنوية متعلقة بمشاعر التفوّق على الآخرين في المكانة، والفخر في مقابل الذل. والشعور بملكيّة الدولة هو امتياز معنوي يساهم في إنتاج جماعة متخيلة تملك الدولة، ويمنح شعورًا بالتفوق والثقة، فالامتيازات ليست ماديّة فحسب. وهذا الشعور بأن الإنسان ينتمي إلى جماعة تملك الدولة (من أجهزتها الأمنية حتى رموزها ومناهج تدريسها)، أو إلى جماعة أخرى محرومة من «امتلاك» الدولة، أو من حصة مناسبة فيها، هو أحد أهم مصادر الطائفية المعاصرة التي يجري تأجيجها في العراق على سبيل المثال.

لقد وصل عسكري مثل حافظ الأسد إلى سدة الحكم بفضل عدم طائفيّة حزب البعث وليس بفضل عصبية طائفته. وهذا لا يعني أن الأسد وجيله من الضباط لم يكونوا واعين لطوائفهم وطوائف زملائهم من الناحية الاجتماعية. فقد تميز الضباط الريفيون عن رفاقهم من الحزبيين المدنيين بقربهم أكثر من التقاليد والبنى التقليدية. ولكنّهم انتموا إلى حزب حاول تجاوز الطائفية الاجتماعية القائمة، واستغلالها السياسي من طرف الدول الأوروبية وكذلك الأعيان والعلماء منذ القرن التاسع عشر. فالشباب المنتمون إلى الأحزاب القومية واليسارية والليبرالية آمنوا بالحزب والدولة والمؤسسات الحديثة الأخرى. وبرز وعي الضباط للانتماء الطائفي خلال التنافس والصراع في ما بينهم، ولا سيما بعد انفصال سورية عن الجمهورية العربية المتحدة.

ولاحقًا، وبعد الوصول إلى الحكم، استُخدم الولاء عبر العشيرة والبلدة وحتى الطائفة إلى أن أصبح الولاء للزعيم عبر الطائفة واعيًا لنفسه (ولا يُعبَّر صراحةً عن هذا الولاء السياسي عبر الطائفة، على الرغم من وجوده، إلا عند الشعور بتهديد، كما في حالة الثورات العربية عام 2011).

إن الطائفة جماعة تقوم على أساس الانتماء إلى دين أو إلى مذهب، بما في ذلك الوزن الكبير لعناصر التخيّل، ودور هذه العناصر في إنتاج السرديات وإدراك الذات من خلال الانتماء إلى جماعة؛ إنها ليست مصطلحًا دينيًا أو ثيولوجيًا. وهي عندنا مصطلح سوسيولوجي. وتتحدّد ظاهرة الطائفية التي يتناولها المصطلح بالسياق التاريخي، والاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، وبدرجة التنافس والصراع بين قوى اجتماعية وأنماط الوعي السائدة خلال الصراع. وهي متبدلة متغيرة، أي إنها ليست هي نفسها في كل مرحلة تاريخيّة.

ننتقل في **الفصل الثامن** إلى معالجة الظاهرة بوصفها ظاهرة ذات حدود تاريخية وتفهم في سياق تاريخي معين.

تعد الطائفة الدينية على مستوى الدولة جماعةً متخيّلةً، سواء أكانت أكثرية أم أقلية. وتنتج الطائفة في هذه الحالة بآليات الاتصال (والتخييل) نفسها التي تساهم في إنتاج القوميّة، ولكن بمضامين أخرى بالطبع. ومع أن الفرق بين مقدسات الدين المتعالية، ومقدسات القومية يبدو ظاهرًا في البداية، فإن مقدسات الطائفية من أزمنة ومناسبات وشهداء وأنصبة لا تلبث أن تجسر الهوة بين الديني والدنيوي، مثلما تجسر بين الدين والتدين الشعبي.

في الماضي، ساهمت الصراعات السياسية في بلورة المذاهب نفسها، كما في المرحلة البويهية والعثمانية - الصفوية، ولاحقًا في وضع أسس التخيّل الطائفي العابر للحدود، والذي لم يكن ممكنًا في حينه. ونحن نشهد في عصرنا استدعاءً لمشاعر تضامن سنية وشيعية على يد محاور إقليمية مثل إيران والمملكة العربية السعودية.

وليست الدول العربية أو الإسلامية في عصرنا دولًا طائفيّة سنية أو شيعية، على الرغم من وجود مؤسسة فقهية حنبلية للنظام السياسي في السعودية، ومؤسسة فقهية شيعية إمامية للنظام السياسي في إيران الحالية؛ إذ تحاول هذه الدول بما فيها السعودية وإيران في غالبية الأحيان صناعة هوية وطنيّة محلية، متمفصلة بالنسبة إلى كل من السعودية وإيران مع المذهبية الإسلامية المتبناة رسميًا وذلك من دون نجاح يذكر في حالة السعودية، وبنجاح نسبي في حالة إيران بحكم الزواج

بين الإثنية الفارسية والتشيّع؛ وذلك منذ عملية المذهبة التي قامت بها الدولة الصفوية. لقد بنى الصفويون كيانهم السياسي أو دولتهم اعتمادًا على عصبيّة قبائل القزلباش التركمانية في الحقيقة، والتي جمعتها الدعوة الدينيّة المذهبيّة. فأمكن توحيد أراضٍ تزيد على إيران الحالية لأوّل مرة، بحيث شكّلت قوّة حقيقيّة في مقابل العثمانيين في الشمال والغرب والمماليك في الجنوب الغربي والأوزبك في الشمال الشرقي والتيموريين في الهند في الجنوب الشرقي.

أما في عصرنا، فالشيعية السياسية في إيران هي أيديولوجيا قومية نتاج عملية تاريخية طويلة أدى فيها تخيل التاريخ دورًا تكوينيًا في صناعة قومنة المذهب، غير أنها تُصدّر إلى الدولة العربية كطائفية دينية تساهم من ناحية النتائج في تمزيق البلدان العربية، وفي تطييف صراعاتها السياسية.

وفي الدولة العربية بعد الاستقلال أدى إبعاد الدين عن الدولة من دون أن ترافقه علمنة الثقافة والمجتمع، ومن دون تقليدٍ قيمي أخلاقي بديل، وذلك في ظروف صناعة الجماهير وتهميشها في الوقت ذاته، إلى تعميق دور الدين في المجال العمومي، وفي السياسة على نحو خاص. فلم يعد الناس جماعات أهلية مكتفية بذاتها ولا تتدخل في السياسة. كانت الجماعة الأهلية تتعامل مع الدولة بوصفها قوةً برانية، كما كانت تقدّم إلى الفرد منظومة قيمية أهلية واضحة المعالم تميّز بين سريان الأخلاق والقيم داخل الجماعة. ولكن هذه تفككت وفقدت دورها.

وخلال فترة وجيزة تاريخيًا عادت الدولة نفسها، والقوى المعارضة لها تستخدم الدين وتعتمد عليه، ولكن ليس بما هو منظومة أخلاقية تأمر بالعدل والإنصاف والتسامح، وحسن الخلق في معاملات الناس، ولا بوصفه تديّنًا شعبيًا أهليًا في جماعات مكتفية ذاتيًا تمارسه كطقوس وشعائر وتتمسك بعاداتها وتقاليدها، بل بوظائف أخرى مختلفة متركزة وظيفيًا حول مسائل الضبط والتحكم والسيطرة، وذلك باعتباره: 1. أيديولوجيا بديلة، و2. هوية جماعية في مقابل ثقافة الطبقات الحاكمة والمستفيدة، و3. حاجة فردية نفسية تحقق الكرامة في مقابل الإذلال الذي قامت به الدولة، و4. أداة تحشيد في مواجهة الدولة التي عادت هي أيضًا بدورها إلى استخدام الخطاب الديني فساهمت في هيمنته.

تجسَّدت هذه الصيرورات المتداخلة في التديّن السياسي. ولكن ثمة حالة أخرى هي الدولة المتعددة الطوائف، حيث اتخذ الشعور بالمظلومية الاجتماعية والسياسية صيغة طائفية. هنا برزت الطائفية السياسية في إعادة تأسيس الطائفة الدينية هويةً تجمع جمهورها في جماعة متخيلة، بديلة من الجماعة الأهلية. وغالبًا ما تراهن قوى سياسية علمانية وغير متدينة في هذه الحالات على الطائفية، ولكن، في حالات أخرى، راهن التدين السياسي نفسه على الطائفية السياسية وتقاطع معها؛ وهو ما نفى الرهان على أن يشكّل الدين سدًا ضد الطائفية.

إن التنافس الذي يُصوَّر على أنه جارٍ بين طوائف هو في حقيقته صراع على المحاصصة في الدولة بعقلية الغنيمة والاغتنام، بين من يعتبرون أنفسهم ممثلي هذه الطوائف. فهم صناع هويّاتها وذاكرتِها، ومن ثمّ تاريخها المنفصل أيضًا. وفي ظروف هيمنة الطائفية تغدو المحاصصة صراعًا مستدامًا في حالة كمون أو سفور؛ إنه حرب أهلية باردة أو ساخنة. وهذا هو الوجه الآخر «للتعايش» و«التآخي» بين الطوائف، إذا لم يسبقه تنظيم العلاقة بالدولة على أساس المواطنة، والاعتراف بثقافة مشتركة تقبل في داخلها بالتعددية. ومن محاسنه في حال وصوله إلى حالة من التوازن (التوافقية) أنه يمنع سيطرة جماعة هوية واحدة وحرمان غيرها من المشاركة والحقوق، ويضع حدودًا للدولة، ويحمي الفرد منها، ولكن هذه الآلية ذاتها تقمع الفرد على يد الجماعة وتضعف الدولة إلى درجة عجزها عن القيام بمهماتها، فإذا لم ينشأ التوافق على أساس تبني الديمقراطية وحقوق المواطنة، بل لمجرد اقتسام سلطة بين نخب جماعات الهوية وقواها السياسية، فهو شكل من أشكال النظام الطائفي. ولذلك يفترض أن يكون الموقف من التوافقية رهنًا بقيامها على المواطنة من عدمه. وهو الموضوع الذي سوف نفرد له فصلًا كاملًا.

وإذا وصلت دولة إلى حالة الدستور الطائفي يصبح من الصعب معارضة النظام الطائفي من داخله. فمن داخل النظام الطائفي لا يمكن صياغة النقد إلا بأدوات طائفية، ولا يكون الاصطفاف مع النظام أو ضده إلا طائفيًا؛ ولهذا السبب ذاته تصبح المعارضة غير الطائفية موسمية وضعيفة فعلًا، كأنها منفصمة عن الواقع والحياة، لأنها من خارج النظام، وهذا يعني أنها مقصاة ومهمشة أيضًا.

وقد ساهمت الدول الغربية في تعاملها مع دول المنطقة في مرحلة الاستعمار وبعده في تطوير مقاربة الدولة العربية كدولة مؤلفة من طوائف أو قبائل أو جماعات هوية. لقد صدَّرت أوروبا نموذج الدولة القومية إلى المستعمرات من جهة، ومن جهة أخرى، دَعَمَ الاستعمار الأقليات أو انتَصَرَ لها ضد ثقافة الأكثرية كمحاولة لتبرير تدخّله أو لكسب ولاء قطاعات من السكان. وجرت محاولات لقومنة الأقليات، وهو ما قامت الدولة الغربية بعكسه في بلدانها، ونقصد تلك التي بنت قوميتها في الماضي على أساس الاندماج القسري في ثقافة واحدة.

وفي العقدين الأخيرين من القرن العشرين وفي القرن الواحد والعشرين نشط الدور الأميركي في تزعُّم حملة حماية الأقليّات، وذلك بقيادة أوساط صهيونية نافذة تعمل بوحي من العقيدة الصهيونية المتمثلة بالرهان على التحالف مع الأقليات، وصناعة الأقليات في المنطقة العربية، وذلك من منطلقات معروفة بعضها استراتيجي مثل تفتيت العرب وإنشاء تحالفات على أسس طائفية، وأخرى بتعميم فكرة الدولة على أساس إثني/ ديني، بحيث تصبح إسرائيل قاعدة وليس استثناء.

وساهم في صناعة الأقليات أيضًا كلٌّ من الحكومات العربية والخطاب الديني السياسي الشعبوي للحركات الإسلامية والوعاظ الذين يكرّرون الأفكار المسبقة والخرافات وغيرهم من ناشري خطاب الكراهية ضد أتباع الديانات والمذاهب الأخرى. ولخطاب الكراهية ضد الآخر دورٌ مهمٌ في ضعضعة أسس المقاومة العربية لاستراتيجيات المستعمِر التي استهدفت على نحو مقصود الثقافة العربية المشتركة. ولم تتوقف التدخّلات الأميركيّة في لبنان والصومال ومصر والسودان، فضلًا عن العراق، مستغلة نتائج سياسات الحكام المحليين.

ويعالج **الفصل التاسع** الفكرة القائلة إن الطائفية ظاهرة أصيلة في المجتمعات العربية وسوف تبقى دائمًا ملازمة لها، من ناحية، والقائلين إن الطائفية غريبة عنها ومجرد مؤامرة عليها، من ناحية أخرى.

لا يفضل أي حكم من الحكمين المذكورين الآخر من حيث علميته، وتاريخيته. أحدهما يُسقط على التاريخ ما هو كائن في فكره في الحاضر، والثاني

يُسقط عليه ما يجب أن يكون من زاوية نظر القائل. ويتوافق الطرحان أكثر مما قد يتوقع ممثلوهما، لأنهما في الحقيقة يسلمّان بالعجز عن فهم الطائفية كظاهرة سياسية اجتماعية، ومواجهتها.

وفي سياق محاولة الغرب الأميركي والأوروبي فرض التعامل مع التعددية الطائفية في البلدان العربية كأنها نوع التعددية السياسيّة الملائمة لها، بدل التعددية السياسية الديمقراطية، جرى الاستناد إلى الدراسات الاستشراقية للعرب. والدليل المقدم على ذلك هو ما يجري في لبنان مرارًا وتكرارًا منذ أربعينيات القرن التاسع عشر مرورًا بالحرب الأهلية، وحتى اتفاق الطائف الذي كرّس النظام السياسي الطائفي في ذلك البلد. ومؤخرًا يُجلب العراق مثالًا على ذلك. فبعد أن وجّه العدوان الأميركي - البريطاني ضربة عسكرية للدكتاتورية والدولة بحل الجيش عام 2003، جاء التنافس بين المعارضة والنظام القديم، وبين القوى السياسيّة المعارضة نفسها، برعاية المحتل وتشكيله مجلس الحكم على أساس طائفي. وقد قامت أحزاب طائفية تنافست على النفوذ في ظل الاحتلال وفي إطار ما سُمِّي «العملية السياسية». ويستسهل المستشرقون والسياسيون الغربيون تفسيرها كأنها امتداد لصراعات طائفية عرفها تاريخ العرب والمسلمين منذ أكثر من ألف عام.

لم تكن السياسة قائمة كمجال عمومي في عهود الخلافة الإسلامية والدولة السلطانية حتى العثمانية ما قبل التنظيماتية الحديثة، ولذلك لم تكن الطائفية السياسية ممكنة. وبهذا المعنى، فإن الطائفية الوحيدة الممكنة هي المتجليّة في التنافس بين الزعامات التي تنتمي إلى جماعات إثنية أو قبلية أو دينية على النفوذ والمواقع والحظوة عند الحاكم. وكانت التبعية مباشرة للشخص بناء على الانتماء القبلي، أو الفِرَقي الديني، أو طمعًا في الغنيمة والقرب من مائدة السلطان. ولذلك، فإن هذه الزعامات لم تولِ أهمية لتسييس العامة، أو تطييف «طوائفها» سياسيًا. فقد كانت في حالتي الصفوية والعثمانية تكتفي بالتمذهب، ولم يخطر التطييف السياسي ببالها، لأن مجال المشاركة السياسية لم يكن مفتوحًا للعامة أصلًا. ولم يكن «الشأن العام» عموميًا، بل خصوصيًا. بدأ تسييس الطوائف عموديًا في مرحلة مشاركة العامة في السياسة. وهذا نتاج العصر الحديث.

إن تسييس العامة ظاهرة جديدة. ونستثني من جدتها هذه حالة الفرق الدينية التي جمعت بين الدين والتمرد على النظام والمجتمع في وحدة واحدة غير متمايزة في تعريف الفرقة لذاتها. ولكن الفرقة الدينية عمومًا لم تخاطب جماهير واسعة، واقتصرت على نخبة مؤمنة بمقالتها أو اعتقاداتها. وبصفة عامة، لم تكن الطوائف الدينية معضلة الدولة الإسلامية منذ بداياتها حتى الحداثة، بل القبائل وتحالفاتها وخصوماتها وعصبيتها (والفرق الدينية حين تطابقت معها)، وصراعات السلالات على الحكم، والصراع بين البداوة والحضارة، وهو ما صوّره ابن خلدون في مقدمته أفضل تصوير.

كانت وجهة العلمانيّة العربيّة بدايةً موجهة إلى رفع شأن العلم والتفكير العقلاني، كما كانت مناهضة للطائفيّة، وليس للدين، إلا أن عملية تحويلها إلى أيديولوجيا حزبية لم تكن محصّنة من الطائفية ذاتها. وربما يعود ذلك إلى تطوّر بنية الانقسامات والاصطفافات فيها، والتي أخذت أشكالًا طائفية وجهوية فاقعة في إعادة بناء العصبية الحزبية على أساس استثارة تلك العصبية الطائفية بإهاب جديد، ليس للإيمان بها، بل لاستخدامها في الصراع على السلطة الحزبية والسياسية. ولم تحصِّن العلمانيّة الأحزاب العربيّة من الطائفيّة منذ تلك الفترة مع أن المعيار القيمي الاجتماعي كان عمومًا موجهًا ضد التعبير عن الطائفية باعتباره تعبيرًا مقيتًا مكروهًا، ونوعًا من «العيب» الاجتماعي في مقابل الوحدة الوطنية والتآخي الاجتماعي، وغيرهما من القيم التي تعد إيجابية.

في مراحل احتدام الصراع السياسي، استسهل الحزب السياسي اتهام أحزاب منافسة له بأنها مسيّرة من طرف طوائف أو أقليات دينية. وهو في هذه الحالة لا يعبّر عن الطائفية مباشرة بل بواسطة اتهام الآخر بأنه مسيّر من طرف طوائف دينية، هي غالبًا طوائف «الأقلية». وهي مشكلة ما زالت قائمة في المجتمعات العربيّة المتعددة الطوائف، لأن المحاذير لم توضع بعد حول القضايا التي لا يجوز أن يخاض فيها. ولا يحتاج المجال العمومي إلى محاذير تخضع لها المنافسة لو كان تشكل الأمة الذي يجري في ظلها التنافس أمرًا مفروغًا منه، ولو ساد اتفاق على المعايير الأخلاقية المترتبة على الانتماء إلى الأمة. ثمة مشكلة أخلاقية حقيقية

كامنة في أن كل شيء متاح في التنافس السياسي، بمعنى غياب الضوابط الذاتية والمحاذير الضرورية للحفاظ على المجتمع. وفي هذه الحالة من الفلتان القيمي، جرى استدعاء الهويات الطائفية والرهان عليها سياسيًا.

لقد انتهت الدولة العربيّة في المشرق تحديدًا في سياق أزماتها البنيوية العامة إلى استثارة عصبيّات طائفيّة من طرف الحكم والمعارضة، أو حكمت فيه أقليّة علمانيّة الأيديولوجيا تستخدم ولاءات وشائجية مثل العشيرة والقرية تتلاقى مع الطائفية في تشكيل النخبة الحاكمة، ولا تحمل قيم العلمانيّة الإنسانيّة. إن العلمانية من دون القيم الإنسانية المرتبطة بها منذ عصر النهضة، ومن دون المنظومة الأخلاقية الإنسانية، إنما هي مجرد تقديس للدولة أو للنظام، ترافقه نزعة دنيوية استهلاكية، يُحِل نمطَ حياةِ قلةٍ وامتيازاتها محلَّ المبدأ العلماني الإنساني المتمثل بإمكانية إقامة مرجعية أخلاقية خارج النص الديني، ومركزية الإنسانية في الإنسان، والإنسان في الكون، وحق الإنسان في نشدان السعادة!

لقد ظلّت الدولة بنية خارجية بالنسبة إلى الناس بدايةً لأنهم لم يُشرَكوا، لا سياسةً ولا ثقافةً، في السلطة الحاكمة. ولم يُمَثَّلوا فيها. وانسحبوا إلى البنى الأهلية كحماية لهم من الاستبداد، حيث بقيت هذه البنى قائمة، أما في المدن الرئيسة فوقع الناس ضحية التذرر الاجتماعي من جهة والنظام السلطوي من جهة أخرى، فلم تعد الحارات والمحلات تشكل جماعات أهلية (أو مجتمعات محلية متماسكة) كما كانت في العهد العثماني، ولا بقيت روابط الأصناف والحرف (الطوائف) بحكم التطور الاقتصادي الحديث، فكان لا بد من البحث عن بدائل أخرى.

وعندما تضعضع استقرار الدولة إما نتيجة لضعف بنيوي، مثل الأزمات الاقتصادية، أو نتيجة لهزيمة عسكرية خارجية، أو كليهما، صعدت إلى السطح كيانات سياسيّة طائفيّة وعشائرية. وقامت جماعات جديدة لم تكن قائمة، هي نوع من الجماعة الأهلية التي تنتجها رابطة سياسية أو عقائدية على شكل فرق وجماعات، أو روابط طائفية مذهبية أو دينية. وفي خضم الصراع للحفاظ على قاعدة النظام الاجتماعي لم تتورّع الدولة عن استخدام الانتماءات الطائفيّة والأهلية، كما استخدمت الخطاب الديني حين لزم الأمر في حالات أخرى.

وإضافة إلى ذلك، وجدت شعوب المشرق العربي نفسها في حالة تشبه الحروب الطائفية، ومع تأجيج صراع سني - شيعي خلال الصراعات الإقليمية بين دول، مثل إيران والمملكة العربية السعودية وبعض الفاعلين غير الدولتيين المنظمين الدائرين في فلكهما. وبتفاعل هذه العوامل أصبح هذا الأمر موضوعًا مصيريًا بالنسبة إلى الشعوب والمجتمعات والدول في هذه المنطقة.

وفي ختام هذا الفصل نناقش مغالطتين ميّزتا اليسار في مسألة الطائفية وهما: 1. فرض التقسيم الطبقي على البنية الاجتماعية ما قبل الحديثة، واعتبار الطوائف تعبيرات عن صراع طبقي. 2. محاولة فهم التاريخ الشيعي كتاريخ المظلومين وإسقاط التقسيم بين اليسار واليمين على التاريخ كأن الشيعة كانوا اليسار الإسلامي.

وننتقل في **الفصل العاشر** إلى مناقشة العلاقة بين الطائفية الحديثة والعلمنة؟

تعبّر الطائفيّة السياسية الحديثة عن صراعات اجتماعية مصوغة كصراع هويّات قائمة على معتقدات دينية. ومن هنا تبدو خطورتها الخاصة. إنها تؤدي إلى صراع مع الدولة الوطنيّة لأنها ترفع التبعية الدينيّة فوق التبعية للأمة الحديثة وللدولة القوميّة، أي تفضّل المشترَك بين أبناء الطائفة الواحدة على أساس التابعية الدينيّة على المشترك القومي أو المواطني أو على التابعية للدولة، بحسب تعريف الأمة في عصر الدولة/ الأمة؛ إذ تظهر الطائفية المعاصرة بشكلين:

1- تفضيل الولاء للطائفة ومصالحها كما تصوغها نخبة سياسية طائفية، وإخضاع المواطنة لها.

2- تجاوز المواطنة في الدولة إلى ولاء لكيانات سياسية ودول خارجها بحجة المشترك الطائفي.

ولا علاقة لهذه الإشكالية التي نعالجها بالمسألة الضميرية المتعلقة برفع فرد لضميره الخلقي، بما فيه الإيمان الديني في بعض الحالات، فوق التزامه الوطني لدولة. هذا نقاش مهم، ولكنّه مختلف عما نبحث هنا. إن مسألة تناقض الطائفية مع الدولة الوطنية هي قضية جماعية سياسيّة، وليست مسألة فردية ضميرية ذات

أبعاد سياسية، بمعنى أن التفضيل هنا هو تفضيل للولاء السياسي لجماعة هوية جرى تسييسها على الولاء للدولة الوطنية.

وثمة فرق متعلق بدور الدين نفسه فدوره مركزي في الطائفية، أما دوره في تعزيز تشكّل القومية (أو تعويق تشكلها) فيختلف بين قومية وأخرى. وقد يساهم في تكوين القومية تاريخيًا كما في القوميات الحديثة المتأخرة ونموذجها «النقي» قوميات البلقان.

ولا يمكن تجاهل دور الزعامة الفردية والصراع على السلطة في استخدام الطائفية كهوية مشتركة تجمع بين القائد والجمهور في الصراع مع قيادات أخرى من الطائفة نفسها أو الطوائف الأخرى. ويصح هذا في مجتمعات لا يستهان بها بالصراع الأسري أو الفردي على الاستئثار بالسلطة والنفوذ.

ولكن يصعب تخيل انتشار الطائفية السياسية ورسوخها في مجتمعات معلمنة تلاشت فيها الطائفية الاجتماعية مع تراجع التديّن والتصنيف على أساس ديني واندمج فيها المواطنون على أساس المواطنة والهوية القومية، سواء أكانت الدولة قومية أم متعددة القوميات. فمن الصعب إثارة طائفية سياسية على أساس الدين أو المذهب في دول مثل ألمانيا أو فرنسا أو بلجيكا المعاصرة. ولكن حيث لم تنجح المواطنة في تشكيل أساس الانتماء إلى الدولة ما زال ممكنًا تطييف الهوية القومية وقومنة الهوية الدينية في إيرلندا وبعض بلدان البلقان.

وتجرى في المشرق العربي حاليًا محاولات لتسييس الخلاف المذهبي بواسطة الطائفية السياسية (بل حتى قومنته بالتعامل معه كبديل من القومية والوطنية). وهذا يعني أن الصيرورة التاريخية إسلاميًا مرت بمرحلتين كبريين:

1- **التمذهب**: تحويل الخلاف السياسي القبلي إلى مذهبي في الصراع على الإمامة في الإسلام المبكر.

2- **التطييف**: تحويل المذهبي إلى طائفي يساند السياسة في مرحلة الطائفية السياسية، بعد أن تبنته حكومات بوصفها أيديولوجيا دولة. وهذه خطورة الطائفية السياسية. لقد حول الدين الصراع القبلي إلى مذهبي، وحولت السياسة الحديثة

(المعلمنة) والصراع على الدولة الخلافات المذهبية إلى قبائل حديثة، إلا أنها متخيلة، ألا وهي الطوائف الشيعية والسنية.

وقد جلبنا ابن تيمية كحالة مذهبية فهو معادٍ للمذهب الآخر، غير أنه رفض التطييف بوصفه نوعًا من التدين الشعبي (من دون أن يستخدم هذه المصطلحات بالطبع). وبهذا مثّل إسلام الفقهاء بامتياز. إنه نمط متزمت من إسلام الفقهاء النصي الذي ينفر من مظاهر التدين الشعبي الطقسي التي ينسبها إلى «النواصب» و«الروافض» على حد سواء، ويزدريها. وبهذا المعنى يسلّم ضمنًا بوجود المذاهب، ولكنّه يرفض فكرة الطوائف الدينية (بما يتجاوز معنى اللفظ الحرفي أي جماعة من الناس). إن الطقوس المتواشجة مع عملية بناء الهوية الطائفية تبدو منذ البداية مرتبطة بالتدين الشعبي الذي تنفر منه المؤسسة الدينية، وذلك إلى أن يحين وقت استخدامه فتقوم المؤسسة الدينية بتسويات مع التدين الشعبي لاحتوائه.

مع الدولة البويهية ثم السلجوقية، يمكن القول إنه لأول مرة تمايزت المؤسسة الدينية الممثلة بالخليفة وقضاته عن المؤسسة العسكرية - الإدارية، وهو ما يشكل في اعتقادنا النواة المؤسِّسة الحقيقية لنشوء الدولة السلطانية اللاحقة في الاجتماع الإسلامي حتى أواخر الدولة العثمانية.

وفي تلك المرحلة، بدأ الانقسام الطائفي في بغداد على أساس مذهبي لأول مرة، وذلك على شكل صراع بين جماعات وأحياء سكنية في بغداد، ولا سيما تلك التي يقطنها الشيعة والحنابلة، وتزدحم بأخبارها كتب تاريخ القرنين الرابع والخامس الهجريين.

ويمكن اعتبار المرحلة المملوكية حاسمة في وضوح التمايز بين المؤسستين البيروقراطية - العسكرية (السلطانية) المملوكية وبين المؤسسة الفقهية الأشعرية اعتقاديًا؛ إذ تمتعت كل من السلطتين باستقلالية ذاتية نسبية. صحيح أن العلاقة بين المؤسستين خضعت للشد والجذب، ومحاولة إحداهما أحيانًا إضعاف السلطة الأخرى، غير أنها مأسست مجالين: **الأول** ديني، **والثاني** سياسي. ويمكن اعتبار هذه المجريات من وجوه معينة علمنة مبكرة (بمعنى تمايز المجالات والمؤسسات) في مرحلة ما قبل العلمانية الحديثة، ولكن لا الفكر تعلمن، ولا

«الدولة السلطانية» الناجمة عن هذا التمايز كانت علمانية بمعنى تحييد سلطاتها في الشأن الديني. ثم تطور ذلك في المرحلة العثمانية مع مأسسة منصب «شيخ الإسلام»، وولادة نظامين، فسميت المجموعات القانونية الخاصة التي يصدرها السلطان «قانون نامه» أو «عدالت نامه» أو «سياست نامه».

وثمة علاقة مباشرة بين الطائفية والعلمانية، لأن الطائفية لا تُعنى بنشر الدين بل بوضع حدود له، فالطوائف هي تثبيت حدود أتباع معتقد ما اجتماعيًا، وهذا يتطلب أيضًا حُرّاسًا لهذه الحدود. في حين أن الدين قام على أساس نشره بين غير معتنقيه. وليس مصادفة أنه في حالة الفرق المغلقة التي لا تقوم بالتبشير مثل العلوية، أو تمنعه، مثل الدرزية، يتطابق الدين والطائفة، ويمكن أن ينتمي المرء إلى الطائفة حتى من دون أن يعرف ما هو دينه. فالحدود المطلقة للطائفة تهمش الدين نفسه، وتصبح الطائفية هي الدين. إنه إيمان الأفراد بالجماعة، وليس إيمان الجماعة بدين معين.

مع هيمنة الدولة على المؤسسة الدينية ومع تطوّر صيرورة العلمنة إلى علمنة منظومات المعرفة البشرية، تتوقف التغيرات الاجتماعية والحضارية الكبرى عن التعبير عن نفسها بواسطة نشوء ديانات جديدة. ولا تظهر ديانات جديدة إلا إذا كان المقصود بها الديانات العلمانيّة أو الدنيوية البديلة. وتنحسر الديانات «التقليدية» في حدودها، أو تتخذ شكل توليد كنائس أو مذاهب فرعية في إطارِها. وقد يتخذ هذا الانحسار شكل الطائفيّة، وذلك في المجتمعات التي لم تتبلور فيها الدولة/ الأمة ككيان مواطني اندماجي عابر للجماعات، بل نشأت ككيان من خارج المجتمع. هنا نعود لنلتقي بالطائفيّة كنتاج للعلمنة المتأخرة أو «المعاقة»؛ إذ يؤدي وجود الدولة من دون هيمنة الجامع الوطني عبر مؤسسات هذه الدولة في النهاية إلى صراع بين الطوائف في ما يتعلق باقتسام الدولة ونسب المحاصصة فيها. وهذا تحديدًا ما يميّز الطائفية السياسية.

إن تطور المدينة الاقتصادي والاجتماعي، وانتشار الوطنيّة المحليّة والقُطريّة، والعلمنة التدريجيّة للحياة اليومية بمعنى انتشار أنماط المعرفة غير الدينية، واتساع الفئات المتخففة من الفرائض والواجبات الدينية وبقاءها محصورة في فئات

تقليديّة من المجتمع، يذيب الفوارق بين هذه الجماعات الأهلية بالتدريج. فتزول الطوائف الدينية بوصفها كيانات اجتماعية بالتدريج، وتندمج في إطار جماعات جديدة في المدينة، أو متخيلة على مستوى الوطن. ولا شك في أن مرحلة الاستعمار ونشوء الدولة الوطنية بعد الاستقلال (في بداياتها على الأقل) ساهمت في تجاوز الناس للحدود الطائفية في علاقاتهم الاجتماعية والاقتصادية.

يبقى لحدود الطوائف حراس ومديرون ومسيَّرون من المتدينين والعلمانيين على حدٍّ سواء، وخاصة أولئك المتضررين من تحييد الفوارق بين الطوائف والديانات في مجالات حياتية معينة. وتبرز الهويّة الطائفيّة عند تعرّض أتباع عقيدة معينة لتهديد أو نتيجة لقدرة فئات معيّنة من الطائفة على نشر الاعتقاد بوجود تهديد. وهو على نوعين متناقضين: 1. مخاطر تهدد الأفراد بسبب انتمائهم الديني هذا (أي بسبب انتمائهم إلى طائفة دينية معينة)، 2. التهديد لوجود الطائفة نفسها، والناجم عن اندماج الأفراد مع أفراد الطوائف الأخرى.

لقد أدت صيرورة العلمنة في أوروبا إلى اندماج الطوائف عبر المواطنة والوطنية. فلم تعد الطائفة مرجعية الفرد السياسية، ولا حتى الاجتماعية. وخلافًا للمشرق، لم تفسر علمانية الدولة كتهديد لثقافة الأفراد الأصيلة، أو ذواتهم الثقافية، ما عدا في الدول التي تأخر تحديثها مثل روسيا، حيث بدا التحديث «تغربنًا»؛ كما أنها لم تُفسَّر العلمنة باعتبارها قناعًا لسيطرة أقلية طائفية. أما في بلادنا، فقد فُرِضَت العلمانية من أعلى بواسطة الدولة، وبدت كتهديد لثقافة غالبية الناس الدينية. وبدت العلمانيةُ، كأنها عمليةُ تخلٍ عن الهوية الذاتية المعيشة، مفروضةً من أعلى، أو محاولةً لنزع الهوية كما في الحالة التونسية البورقيبية والحالة التركية الكمالية، اللتين كانتا محكومتين بمفهوم العلمانية وسياساتها في مرحلة الجمهورية الثالثة الفرنسية التي تبنت رؤية وسياسات علمانية راديكالية تقوم على الفصل التام بين الدين والدولة (وحتى المجال العمومي). وظهرت المشكلة على مستوى الاجتماع السياسي في تقاطع ميْل الأقليات المفهوم إلى دعم دولة علمانية مع رغبة النخبة السياسية الجديدة في إبعاد الجمهور عن السياسة. وهو ما نفهمه من اقتران محاولات العلمنة البيروقراطية بالتسلطية.

الطائفيّة الحديثة والمستحدثة هي نتاج عملية علمنة «مشوهة»، إذا صح التعبير، بوصفها عملية تاريخية - اجتماعية - سياسية معقدة وممتدة على مدى حقب تاريخية. ونقصد بها مسارها المتمثل في صيرورة التمايز بين المعرفة العلمية والإيمان بالغيب، وبين منطق الدولة والفكر الديني. وكانت بداية هذا التمايز قد نشأت داخل الفكر الديني ذاته، ثم بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسيّة، والمتجلّية بدايةً في إخضاع الدين للمُلك (أو لسلطة المتغلب بلغة المؤرخين المسلمين الكلاسيكيين)، وذلك قبل أن يصل في مرحلة تطور الدولة الحديثة إلى هيمنة الدولة والتمايز بين الدولة والفرد والمجتمع، وصولًا إلى تحييد الدولة في الشأن الديني. وفي بلدان المشرق العربي اتخذت علمانية الدولة شكل إخضاع الدين لسلطة الدولة وهيمنتها عليه قبل الوصول إلى مرحلة الصراع على تحييد الدولة في الشأن الديني. وبما أن الدولة لم تتمايز عن مجتمع مدني ناشئ تمثله برجوازية المدن ولا يلبث أن يتكون من مجتمع المواطنين، ما لبث التمايز بين الدولة والرعية أن اتخذ، بعد مرحلة طويلة من الاستبداد، شكل عودة الصراع بين الجماعات للسيطرة على الدولة بوصفها غنيمة مادية ومعنوية. مع الفرق أنه ليس صراعًا بين القبائل لإقامة دولتهم على الآخرين، بل بين جماعات متخيلة للسيطرة على دولة حديثة.

في ظروف فشل بناء الأمة، وعندما تجري عملية العلمنة في ظروف هيمنة الثقافة الدينية، وعندما يُدفع الدين من طرف الدولة إلى الحيز الخاص، ولا سيّما في حالة انعدام المشاركة السياسيّة عبر تشكيل الأمة، يعود الدين فيقتحم الحيّز العام كحركة سياسية دينية، وفي حالات أخرى كهويةٍ جماعيةٍ معارضةٍ، أي بما هو طائفة. وتستفيد هذه من إمكانية تفريغ الدين من مضمونه القيمي واستغلاله أولًا كأداةٍ تبريرية ثم لاستثارة عصبية الهويات. هنا نشهد أن الطائفيّة السياسية بهذا المعنى نتاج العلمنة باعتبارها صيرورة تفتح احتمالات شتى، وعمليّة تمايز بين الدين وأنماط الوعي الأخرى، وعمليّة تمايز أخرى بين الدين والمؤسسات الاجتماعية والسياسيّة الأخرى.

وفي **الفصل الحادي عشر** نناقش مسألة الانتقال من الطائفة الدينية بما هي جماعة إلى الطائفة بوصفها جماعة متخيلة، ومن الطائفية الاجتماعية إلى الطائفية السياسية.

غالبًا ما يتحدث الطائفيون في الفضاء العام للدول الحديثة باسم مصلحة الطائفة الرمزية والروحية والاجتماعية الجماعية التي يعاد تخيلها لتأدية وظائف معاصرة. وتتميز الطائفية الدينية الحديثة من التعصب لمذهب أو لفرقة دينية في العصر الوسيط بأربع مميزات:

أولًا، تراجع أهمية الفوارق الدينية حتى تكاد تُنسى، وتتضاءل كذلك أهمية التفسيرات المذهبية المتباينة لمصلحة التمايز بين ذاكرات الجماعات المتميزة، أو التي تُركَّب كأنها متميزة، ولمصلحة هوياتها المصنوعة بواسطة هذه الفوارق. يتلخص الفرق هنا بالذاكرات وكتابة التاريخ واستخدام السردية التاريخية في عملية بناءٍ واعٍ للهوية؛ تستمر الخلافات المذهبية الفقهية، غير أنها لم تعد الأساس، بل تتحول هي ذاتها إلى أداة في تأجيج الخلاف بين الطوائف كجماعات.

ثانيًا، قمع الخيار الإيماني الفردي المتولّد من ظرف الحداثة الذي أنتج الطائفية السياسية.

ثالثًا، منافسة الانتماء إلى الجماعة الوطنيّة الأوسع والتي قامت هي أيضًا في هذه الأثناء.

رابعًا، لم تعد الطائفة تلك الفرقة القديمة المنعزلة عن حياة المجتمع والدولة، بل أصبحت مركّبًا اجتماعيًا أيديولوجيًا فاعلًا في خصومة مع المواطنة، وضد الدولة الحديثة في الوقت ذاته.

وكما سبق أن بيّنا في الفصل السابق لا ترمي الطائفية إلى نشر الدين أو المذهب، وحين تبذل جهدًا لنشرهما بدوافع طائفية في هذا العصر، فغالبًا ما يكون الجهد سياسيًا، لأن نشر المذهب يعني في هذه الحالة الولاء السياسي لحزب طائفي أو دولة طائفية.

وينطبق هذا التمييز بين الطائفية والدعوة الدينية التبشيرية على الاضطهاد الديني. نحن نميز بين الاضطهاد الديني الذي تعرض له غير المسيحيين في أوروبا، وغير المسلمين في العالم الإسلامي في مراحل معينة، وبين الطائفية. الطائفية ليست اضطهادًا دينيًا بالضرورة. وثمة فرق جذري بين الحروب الدينية

لفرض مذهب أو دين، والحروب الطائفية الأهلية في الصراع على النفوذ في الدولة، أو حتى الإقليم. ولا شك في وجود تقاطعات بين الأمرين، فالحروب الدينية قد تنتهي بإبادة أتباع ديانة ما، أو طردهم وتهجيرهم، أو بتثبيت حدود الطوائف وأمكنتها ومكانتها المتفاوتة في نوع من التعايش. والحروب الطائفية قد تستخدم الدوافع الدينية، ورجال الدين وأماكن العبادة في التعبئة والتحشيد. لكن الفرق بين الأمرين يبقى ضروريًا، بما في ذلك لفهم تقاطعهما في بعض الحالات، مثل حالة تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام «داعش» في العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين. إن أخطر ما في تنظيم الدولة أنه استغل وجود نظام طائفي في العراق للجمع بين أيديولوجيته الدينية المتطرفة ومشاعر الغبن الطائفي عند السنة، ما أنتج مصطلحات وسلوكيات الحرب الدينية التكفيرية والطائفية في الوقت ذاته.

وقبل هذا الجمع تمايزت الطائفية عن الحركات الدينية السياسية. فهذه تعتبر الدينَ منظمًا لعلاقات البشر ولكيانهم السياسي. أما بالنسبة إلى الطائفيّة فما الدين إلا جماعة البشر التي تعتنقه بالولادة، سواء آمنت به أم لم تؤمن. ليست ثمة علاقة بنيوية بين التدين السياسي والطائفية التقليدية. وقد يتسلل التدين السياسي إلى الطائفية تسللًا، وتحاربه قيادات الطوائف التقليدية، لأنه غالبًا ما يتحالف مع عناصر متمردة على قيادة الطائفة من داخلها. وفي حالات تعدد الطوائف يميل التدين السياسي و«التسلفن» عمومًا إلى الطائفية، وقد ينجح باستمالة الطائفية إليه في حالات الصراع كما في العراق وسورية حاليًا، أو حين يكون صراعه مع دولة تعتقد الغالبية أن أقلية دينية أو مذهبية تحكمها، أو حين يتطلب الصراع تصوير الدولة على أنها محكومة من طرف طائفة دينية بالسر أو بالعلن.

وهذا يجعل ظواهر متطرفة وشائنة أخلاقيًا، حتى مقارنةً بالطائفية ذاتها، تبدو أنها حركات طائفية؛ خذ مثلًا حركة سلفية جهادية مثل تنظيم الدولة الإسلامية. فهذا يشبه الصحوات الدينية الصحراوية والغزوات التي تتضمن دعوات دينية متطرفة تظهر كأنها طائفية، ولكن حتى الطائفية البغيضة بريئة منها. فهي أسوأ من أن تكون مجرد طائفية، أو مجرد تدين، إنها تقاطع السلفية الجهادية وممارسات

الحرب الدينية مع نزعات طائفية غاضبة كرد فعل على ما تعده غبنًا طائفيًا مع جماعات مهمشة اجتماعيًا وسياسيًا مولدة أسوأ ما فيها.

من ناحية أخرى، ليس التشييع السياسي مجرد دينامية داخلية فاعلة في الطوائف الشيعية في المشرق العربي، بقدر ما حدث تحت تأثير اندلاع الثورة الإيرانية ونشاط المؤسسات التبشيرية الشيعية الإيرانية، ومذهبة المصالح القومية الإقليمية لدولة إيران أو تديينها، ودعم التنظيمات الإسلامية الشيعية المحلية المتأثرة بالثورة الإيرانية ماليًا ومؤسسيًا. إن الأحزاب الطائفية الشيعية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين دفاعًا عن مصالح الطائفة الشيعية في إطار إزالة الغبن بعدم المشاركة في السلطة وطلب الحصة الطائفية فيها لم تهتم بتشييع غير الشيعة. ولكن التداخل حدث بدرجة أساسية بعد قيام الثورة الإيرانية، وتحويل إيران ولاية الفقيه نفسها إلى مركز الشيعة كلهم في العالم وفي مقدمتهم الشيعة العرب. فقد جرى توسيع التأثير السياسي الإيراني عبر دعم أحزاب سياسية دينية (أو مذهبية شيعية)، فاختلطت الطائفية بالتدين السياسي، ومعه الدافع السياسي لنشر المذهب.

وفي المقابل، انحسرت في البلدان العربية ديناميات التطور الاندماجي الاجتماعي، بفعل هيمنة الدولة وفشل مشروعها التحديثي. وتعززت الاستقطابات الاجتماعية والجهوية الداخلية في المجتمع، وانكفأت البنى الاجتماعية الأهلية لتقوم بدور تضامني محلي. وتولّت الدولة إدارة التنوع الطائفي القائم، إما بقمعه أو بإدارة تنوعه وتمثيله في أجهزتها عبر قيادات وسيطة تمثّله في بنيتها، وإدماجه في وظائفها. وفي هذه الحالة الأخيرة، فإنها تقوم عمليًا بتعميقه لأن أهم عوامل تثبيت انتماءات المواطن القبلية والطائفية والجهوية وغيرها هي تعامل الدولة معه عبر هذه الانتماءات، أي باعتبارها وسيطًا بينه وبين الدولة؛ أو تصنيف الدولة للمواطنين بحسبها (سلبيًا أو إيجابيًا).

إن الدولة الحديثة الشاملة تؤطِّرُ المجتمعَ داخلها، وتتداخل مع نسيجه عبر التحديث وبناء المؤسسات مثل الجيش والحزب الحاكم والجامعات والوزارات وغيرها، وأيضًا عبر نخبها وانتماءاتها الجهوية، وذلك بعد أن كانت السلطة

العثمانية الإمبراطورية الطابع، في أفضل الحالات، تصله ببعضه وتتصل به. وإذا عرقلت الدولةُ الحديثة بمهماتها الشاملة عمليةَ تطوير المجتمع لطبقة وسطى وطنيّة عابرة للطوائف، وطبقاتٍ اقتصادية من هذا النوع عمومًا، ومؤسّساتٍ طوعية نقابية وحزبية، فإنه في ظروف المشاركة الشعبية في عصر الخطاب «الجماهيري» ينقل المجتمع بناه ومؤسساتِه بالتدريج إلى السياسة. فيصبح التقسيم الطائفي أو العشائري هو التقسيم السياسي، أو يغتنم أول فرصة تتمثل في الأزمات التي تعصف بالنظام، أو فرصة ضعف الدولة ليظهر أنه حي يرزق، وأنه ينافس التقسيمات السياسيّة من اتحاداتٍ ومؤسساتٍ حديثةٍ غير طائفيّة الطابع، وإن كان يقوم بذلك بخجلٍ أو على نحو مستترٍ أحيانًا.

ويعالج **الفصل الثاني عشر** تحول الطائفيّة من شكل مشاركة العامة في المجال العمومي إلى عائق أمام هذه المشاركة.

تعد سياسات الهوية، التي تنتمي الطائفية السياسية إليها، شكلًا من أشكال المشاركة الشعبية، وهي أيديولوجيا موجهة إلى جماعة معينة بناء على مخاطبة الهوية القائمة على الدين أو المذهب، وذلك لتجنيدها في خدمة مصالح سياسية. وتقدَّم هذه كأنها مصالحها بما هي «طائفة». وتجمع هذه الأيديولوجيا وخطابها الطائفي «مقاولي» مصالح الطائفة مع جمهورها.

هذه الطائفية التي تسيّس العامة على أساس الهوية، وتدفعها إلى المجال السياسي في مجتمعات محددة لم تتطوَّر فيها الحركة القومية القائمة على أسس ثقافية - اجتماعية عابرة للطوائف، وبحملة اجتماعيين عابرين للطوائف كالطبقة الوسطى، لا تلبث أن تتحوّل إلى عائق أمام مشاركة المواطنين في المجال العام في الدولة، كما أنها تشكل عائقًا أمام التحوّل الديمقراطي.

وليس مصادفة ألا نجد أنظمة تعدّديّة سياسيّة على شكل فدراليّات أو كونفدراليّات أو أنظمة حكم ذاتي على أساس الانتماء الديني، بل غالبًا على أساس إقليمي إداري (غالبًا ما لا يشكل هوية، ولا يتشكل على أساسها، بل هو كناية عن وحدات إدارية توزع السلطات وتوازن بين المركز والولاية كما في الولايات المتحدة) أو على أساس ثقافي إثني: بلجيكا، سويسرا، إسبانيا، كندا، وغيرها.

ويعود ذلك إلى أن هذه المؤسَّسات والبنى إنما قامت بفعل نكوص فكرة الاجتماع الديني واستبدالها بفكرة الكيان السياسي القائم على القوميّة أو على بناء الأمَّة بواسطة المواطنة. وفي حالة القوميّة، فإن الخصوصيّة هي ثقافيّة أو ثقافيّة إقليميّة يساهم الدين في تشكّلها، إلا أنها لا تقتصر عليه.

ونعالج في **الفصل الثالث عشر** مصطلحات الأكثرية والأقلية في علاقتها بالمظلومية والتسامح. فمن أهم مميزات الطائفية أنها تنشر ثقافة المظلومية في أي طائفة ابتليت بهذا البلاء، حتى لو كانت الدولة نفسها تدار باسمها؛ إذ يُستدعى ظلم الطوائف الأخرى التاريخي في حق الطائفة، أو يُستدعى الظلم الممكن وقوعه في حقِّها لو خسرت الحكم، وتمكنت منها الطوائف الأخرى. وفي المجتمعات التي ابتليت بالطائفية تعتبر جميع الطوائف مظلومة، ولجميعها تاريخ من الظلم والقهر، ولجميعها ذاكرة قتل النساء والأطفال وهتك الأعراض، ولجميعها شهداء تعلق صورهم، ومناسبات تحيي فيها ذكراهم وذكرى المذابح التي وقعت في حقهم. الجميع مظلوم في أرض الطائفية. الطوائف مظلومة بحكم تعريفها.

وليست وظيفة «المظلومية التاريخية» تقديم إجابة دقيقة أو بحثًا علميًا عن حجم الغبن الذي وقع فعلًا، فغالبًا ما يكون الغبن قد وقع ثم أسْطر لاحقًا، ثم أسقِطت الأسطورة على التاريخ كله من جديد. ولكن الجديد هو كيفية مقاربته والتعامل معه؛ إذ تتملَّك الجماعة الغبنَ بوصفه حيازةً لأفراد الجماعة القائمة حاليًا، ورأسَ مالٍ رمزيًا، وكأنها استمرار للجماعات السابقة ووريثتها الشرعية، وما يمكّن من تمثّل هذا الوصل، وهذه الاستمرارية هو ما يسمى الهوية.

ويعالج هذا الفصل نشوء مفاهيم الأكثرية والأقلية الطائفية وعلاقتها بنشوء الدولة الوطنية، والخلط بينها وبين الأقلية والأكثرية الديمقراطية. وينتقل إلى معالجة الفرق بين التسامح الذي بدأ دينيًا وأصبح جزءًا من منطق الدولة للحفاظ على السلم الأهلي، وضرورة الانتقال إلى التعددية. فأنماط من التدين تتسامح مع الخطأ والعقيدة الخاطئة في نظرها. أما من منظور المواطنة الديمقراطية فلا يُسلَّم بأن الإيمانَ بعقيدة دينية والانتماءَ إلى طائفة هي أخطاءٌ توجب التسامح، بل هي من التنوعات التي تؤطرها التعددية.

ويتناول **الفصل الرابع عشر** تطوّر مفهوم الديمقراطية التوافقية وملاءمتها لحلّ الصراعات الطائفية، ويدرس نموذجي إيرلندا ولبنان. لقد فضّلنا عدم اختتام البحث في الطائفية السياسية في الدول والمجتمعات المنقسمة طائفيًا من دون تناول فكرة التوافقية؛ وهي المشترك في الحلول السياسية التي تأخذ تمثيل الهويات الجماعية في الحسبان على مستوى طريقة الانتخابات، والائتلافات، وأحيانًا على مستوى النظام السياسي بمجمله من أجل تحقيق الاستقرار وتجنّب الصراع والحرب الأهلية. كما خطر في البال أنها قد تفتح نافذةً لإلقاء نظرة على بعض نماذج الطائفية السياسية. فمن الصعب التوقف عند الفصل السابق من دون التطرق إلى حالات عينيّة في ما يتجاوز الأمثلة التوضيحية التي سقناها خلال العرض. وقد تكون المقارنة عبر فكرة التوافقية مناسبةً لإلقاء الضوء على الموضوع من زوايا إضافية. ولا مجال لذكر تفاصيل في تلخيص هذا الموضوع فهي كثيرة، وينطلق نقدنا له من الاعتراف بالتنوع وحتى ضمان حقوق الجماعات على أساس المواطنة، ضد اقتسام الدولة بين نخب بحجة تمثيل الطوائف. ويشرح الفصل ذلك خلال نقد تعريفات التوافقية، والمقارنة بين الحالتين اللبنانية والإيرلندية.

أما **القسم الثاني من الكتاب**، المتضمن **الفصل الخامس عشر** والأخير، فيدرس نموذج العراق بتوسع؛ إذ نتناول فيه نموذجًا عينيًا هو المسألة الطائفية في العراق، في إطار محاولة الانتقال من النظرية إلى حالة عينية، لا يمكن تجاهلها في كتاب كهذا، كونها تجسِّد النموذج الأكثر راهنيةً والأهم في صعود الطائفتين الشيعية والسنية، ولا سيّما الثانية بوصفها ظاهرةً جديدةً في هذا البلد. فقد أصبح الصراع في العراق أحد أهم مصادر الاستقطاب السني - الشيعي وبناء الطوائف المتخيلة. ويرفض البحث فكرةً انتشرت قبل احتلال العراق وبعده مفادها أنّ نظام البعث العراقي كان حُكم أقلية سنية لأغلبية شيعية، ويبين خطأ هذه الفكرة من خلال شرح طبيعة النظام العراقي ونخبه بوصفه نظام استبداد يقمع أي معارض له سواء أكان شيعيًا أم سنيًا. كما يتطرق إلى عملية التشيّع في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ويناقش دور الحكم الملكي في بناء الدولة، ويجيب عن السؤال: هل كان نظامًا طائفيًا؟ ويطرح السؤال نفسه بخصوص الجمهورية.

ويفصّل البحث في هذا القسم في نشوء الطائفية السياسية وإعادة تشكيلها للطائفة الدينية؛ ويميّز بينها وبين الطائفية والطوائف في الماضي، كما يبحث في دور العوامل الداخلية والخارجية ودور التنافس بين النخب السياسية في صياغة الهوية الطائفية في العراق، مقدمًا نموذجًا لنشوء نظام طائفي في الواقع من دون توافقية دستورية، مبيّنًا تناقضات هذا النموذج.

القسم الأول

السياسية عن العناصر الاجتماعية في الجماعات الأهلية، وحيث تكون السياسة بما هي سياسة شأنًا سلطانيًا أو ملكيًا فحسب. وفي حالة المجتمع التقليدي لا معنى للفصل بين طائفية سياسية واجتماعية، وحتى بين طائفية وطائفة، ولا وجود لطائفية بوصفها أيديولوجيا منفصلة عن البنية الاجتماعية ذاتها. لقد أصبحت ظاهرة الطائفية السياسية ممكنة في المجتمعات الحديثة التي لم تُنجِز فيها سيرورة الحداثة علمنةَ الوعي الاجتماعي، أو، على الأقل، لم تتراجع فيها أهمية الروابط الأهلية لمصلحة الروابط التعاقدية على مستوى المجتمع المدني، ولا لمصلحة العلاقة بالسلطة والدولة.

وسوف نبحث في علاقة الطائفية السياسية بتشكّل الطوائف الدينية بوصفها كيانات اجتماعية تاريخية سابقة عليها؛ **ولكن موضوعنا الرئيس هو كيفية تشكيل الطائفية لطوائف دينية معاصرة، هي في الحقيقة كيانات متخيلة. نتعامل مع طوائف هذا العصر الدينية كواقع متخيّل يقوم على انتماءات قائمة فعلًا «تبعثها» الطائفية السياسية انطلاقًا من عناصر انتقائية في تاريخ الجماعة، وتعيد إنتاجها على مستوًى مختلفٍ كليًا، في شروط تاريخية - سياسية جديدة، وبوظائف جديدة.**

يتطلب هذا الجهد بحثًا مقارِنًا بين بعض النماذج التاريخية. ويتمحور هذا البحث حول الطائفية في الأقطار العربية، وتنطلق المساهمة النظرية من استقرائها مقارنة بتجارب أخرى، ويجري تطوير المفاهيم والمساهمة النظرية من تجربتها، وليس من التجربة الأوروبية، ولكن من خلال التفاعل مع المفاهيم النظرية التي طُوِّرت في بحث الحالات الأوروبية، وبيان صلاحيتها التنميطية من عدمها (وغالبًا عدمها) في السياق الذي نعمل على فهمه.

لا يأتي هذا الكتاب مصادفة، ولا يقوم مؤلفه بتمارين نظرية في فراغ وجداني، بل يحاول الإجابة نظريًا بأدوات التحليل العلمي عن أسئلة، يتميّز بعضها براهنيته وإلحاحيته في ظروف تستعر فيها سجالات كلامية - أيديولوجية - سياسية بوسائل إعلامية، ومواجهات أخرى دموية بوسائل قتالية. فالمشرق العربي، ولا سيما في العراق وسورية واليمن (وسبقهم لبنان)، يعيش مرحلة يبدو فيها، كأنه دخل أتون حرب أهلية طائفية تشبه في بعض الوجوه حرب الثلاثين عامًا التي شهدتها أوروبا،

الفصل الأول

في إشكالية الطائفية

من منظور المؤرخين، لم يُبحث موضوع الطائفة والطائفية على نحو وافٍ على مستوى التأريخ المتعيّن، ولم يُنظِّر علماء الاجتماع بشأنه على نحو وافٍ أيضًا على مستوى مناهج البحث الاجتماعي، ونظريات العلوم الاجتماعية[1]. وهذا البحث حول الطائفية هو محاولة في الفكر وعلم الاجتماع التطبيقي والتاريخ في الوقت ذاته. وسوف نتعامل مع الموضوع نظريًا وعلى مستوى مناهج البحث أولًا، ثم تاريخيًا عبر استعراض حالات تاريخية وتحليلها. ويتطرق المبحث النظري أيضًا إلى بعض النماذج التاريخية.

نحاول في هذا الكتاب تطوير نظرية في الطائفية وعلاقتها بالطائفة من جهة، ونشوء الطوائف المتخيّلة من جهة أخرى[2]، من حيث الدور الكبير

(1) يُنظر الملاحظات بشأن هذا القصور في: Robbie K. McVeigh, «Cherishing the Children of the Nation Unequally: Sectarianism in Ireland,» in: Patrick Clancy [et al.], (eds.), *Irish Society: Sociological Perspectives* (Dublin: Institute of Public Administration in association with the Sociological Association of Ireland, 1995), pp. 622-625; Marianne Elliott (ed.), *The Long Road to Peace in Northern Ireland: Peace Lectures from the Institute of Irish Studies at Liverpool University* (Liverpool: Liverpool University Press, 2002), p. 178, and Alan Ford, «Living Together Living Apart: Sectarianism in Early Modern Ireland,» in: Alan Ford and John McCafferty (eds.), The *Origins of Sectarianism in Early Modern Ireland* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2012), p. 3.

(2) طوّر بندكت أندرسن مفهوم الجماعة المتخيّلة على نحو أولي وطبّقه على فهم الأمة. فكتب: «إليكم إذًا هذا التعريف للأمة الذي أقترحه بروح أنثروبولوجية: الأمة هي جماعة سياسية متخيلة، حيث يشمل التخيل أنها محدّدة وسيدة أصلًا». ثم يعرّف معنى كلمة متخيّلة على نحو مبسط جدًا، فيقول: «هي متخيلة لأن أفراد أي أمة بما فيها أصغر الأمم، لن يمكنهم قط أن يعرفوا معظم نظرائهم، أو أن =

للمتخيّل في بناء الحقائق الاجتماعية والذوات التي تعيشها وتعيد إنتاجها على حد تعبير موريس غودلييه من دون تجاهل حقيقة أنه «توجد حقائق ثقافية تتجاوز العلاقات الاجتماعية المحلية التي ينخرط فيها الفاعلون، والتي تؤثّر في تاريخ مجتمعاتهم»[3].

ولا ننشد في هذا الكتاب معالجة هذه العمومية؛ أي المتخيّل الاجتماعي عمومًا، بل سنعالجها في سياق موضوعنا على نحو أقرب إلى الدور الذي يفرده تشارلز تايلر للمتخيل الاجتماعي؛ بمعنى «الطريقة التي يتخيل بها الناس العاديون محيطهم الاجتماعي، وهذا ما لا يجري التعبير عنه على نحو نظري غالبًا، لكنّه يكون محمولًا في الصور والقصص والأساطير»؛ «إنه ذلك الفهم المشترك الذي يجعل الممارسات الاجتماعية ممكنة، إضافة إلى الإحساس المشترك بالمشروعية»[4]، ويتجاوزه في الوقت ذاته إلى إنتاج الجماعات المتخيلة كما سوف نبيّن. ونأمل أن يُغني هذا البحثُ النظريةَ في المتخيلات الاجتماعية وشروط استثمارها السياسي وعلاقتها بالدولة. **والمتخيل الاجتماعي المقصود في حالة الطائفة هو تصور التبعية (المولودة غالبًا) لدين أو مذهب بالاشتراك مع ملايين البشر، الذين لا يعرفون بعضهم، ولم يشكلوا يومًا جماعة بوصفها انتماءً إلى طائفة اجتماعية دينية كبرى بناء على ماضٍ مشتركٍ من المرويات والقصص والأساطير، وما يترتب عليه من ممارسات وفهم محدد للمشروعية.**

نحن نميّز بين الطائفية الاجتماعية والطائفية السياسية، على الرغم من التداخل بينهما في المجتمعات التقليدية ما قبل الحديثة، حيث لا تنفصل العناصر

= يلتقوهم، أو حتى أن يسمعوا بهم، مع أن صورة تشاركهم تعيش حية في ذهن كل واحد منهم». يُنظر: بندكت أندرسن، **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب؛ تقديم عزمي بشارة، سلسلة ترجمان، طبعة منقحة ومزيدة (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 63. ويتابع أندرسن، من خلال مناقشة أفكار أرنست غلنر، التمييز بين المتخيل والمختلق؛ فالمتخيل ظاهرة حقيقية قائمة ولها فعل في الحياة الاجتماعية.

(3) موريس غودلييه، **الجماعة، المجتمع، الثقافة: ثلاثة مفاتيح لفهم الهويات المتنازعة**، ترجمة شقيب مصطفى (بيروت: دار الفارابي، 2015)، ص 39.

(4) تشارلز تايلر، **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**، ترجمة الحارث النبهان؛ مراجعة ثائر ديب، سلسلة ترجمان (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 35.

ويؤرِّخ لها عادةً في الفترة 1618-1648؛ وهي الحقبة التاريخية التي شهدت فيها أوروبا تداخلًا بين الصراع المذهبي، الذي تحوّل إلى صراع سياسي (والعكس أيضًا)، والنزاع بين السلطات الزمنية (الأمراء) من جهة، والكنيسة والإمبراطورية الرومانية المقدسة من جهة أخرى، وبين ملوك إسبانيا وفرنسا والسويد أيضًا، بحيث لم يعد حل الصراع بين الأمراء البروتستانت والكاثوليك في وسط أوروبا ممكنًا من دون تسوية الصراعات بين الممالك الكبرى في وستفاليا، واعتماد الدولة الوطنية حلًا للمسألة الطائفية.

ولا تقتصر النزاعات الطائفية، أو التي تتخذ شكلًا طائفيًا، على بلداننا، فيكاد لا يمر شهر من دون أن نسمع أخبار نزاعات (بين هندوس ومسلمين وسيخ، وسنة وشيعة) في شبه القارة الهندية، وكذلك في أفغانستان. وشهدت جمهورية أفريقيا الوسطى أعمال قتل وتهجير جماعيين وصفت بأنها كانت على خلفية إثنية وطائفية، وذلك خلال عامي 2013-2014[5]. وتبدو كلها من بعيد اشتباكات طائفية، فهذا طابعها مع أنّ لها أسسًا اجتماعية سياسية. وثمة تداخل بين السياسة والطائفية. واتخذ الصراع السياسي في العراق شكل اقتتالٍ طائفي منذ عام 2006، ومعسكرات طائفية في العملية السياسية. ولم يعد ممكنًا تجاهل المسألة القبطية في مصر التي تشهد من حين إلى آخر حوادث عنفٍ طائفي في مناطق يعيش فيها مسلمون ومسيحيون أقباط، ولا تخلو مواقف التأييد والاستنكار لهذه الأفعال من اللغة الطائفية التي لا تسلّم بالمواطنة المتساوية.

شهد لبنان حربًا أهلية طويلة نسبيًا (1975-1990) اتخذت أشكالًا طائفية، ولم يخلُ الاقتتال الأهلي الشرس من ارتكاب مجازر جماعية وأعمال تطهير ديموغرافي. وانتهت تلك الحرب بتسوية دولية إقليمية طائفية/ سياسية في اتفاق الطائف (1989). ولكن لبنان أصبح أكثر طائفية بعد تطبيق اتفاق الطائف

---

(5) يُنظر تقرير منظمة العفو الدولية «أمنستي» لعام 2014 حول الموضوع: Amnesty International, «Ethnic Cleansing and Sectarian Killings in the Central African Republic,» 2014, accessed on 11/9/2017, at: http://bit.ly/2w0dS6m.

وثمة تقرير مختصر في موقع المنظمة نفسها: Amnesty International, «Central African Republic: Ethnic Cleansing and Sectarian Killings,» 12 February 2014, at: http://bit.ly/2xfqJAV.

ومأسسته دستوريًا. وأصبحت الطوائف اللبنانية الفاعل السياسي الحصري في السياسة اللبنانية، ولم يطبَّق الهدف المنصوص عليه في الاتفاق وهو إلغاء الطائفية السياسية في مرحلة لاحقة. وبعد لبنان، تورط العراق في حرب أهلية دامية إثر الاحتلال الأميركي، اشتدت منذ عامي 2006-2007 بشكل أكثر تحديدًا.

وبعد أن كانت الطائفية محصورةً في بلد صغير هو لبنان في حربه الأهلية الطويلة حتى اتفاق الطائف، ظهرت بوادر هذه الحرب على المستوى الإقليمي بعد الاحتلال الأميركي للعراق عام 2003، وتغلغل النفوذ الإيراني فيه مسلحًا أيديولوجيًا بنظرية «ولاية الفقيه» الشيعية الممأسسة في أجهزة دولة ذات مصالح قومية على المستوى الإقليمي المحيط بها على الأقل، وفي أساس القانون الدستوري الإيراني. وقبل ذلك كان الصراع الإيراني - السعودي منذ الثورة الإيرانية قد ساهم في تطييف الخلاف السياسي حيثما حل تأثيره؛ من شبه القارة الهندية حتى المشرق العربي. ثم انتشرت الطائفية كالنار في الهشيم بعد أن هزَّت الثورات والانتفاضات الشعبية النظام العربي، وهيبة الدولة عام 2011.

وفي سورية، كانت الطائفية الموضوع الحاضر دائمًا والمسكوت عنه في الوقت ذاته؛ الفيل الأبيض المنتصب في غرفة المجال العمومي، الذي يتظاهر الجميع أنه لا يراه. يُصمت عنه في هذا المجال، ويعوض عن ذلك بالتعبير عنه بحدة ومبالغة في المجال الخاص. ولا شكّ في أنّ الصراع في سوريّة أكثر تعقيدًا وتركيبًا من أن يُعتبر صراعًا طائفيًا، ولكن تجاهل العنصر الطائفي، أو عنصر الهويّة الطائفيّة في الصراع على يد ناشطين ديمقراطيين، ولا سيّما من اليسار والتيارات المدنيّة في الثورة السورية، فيه قدر من السذاجة، أو التساذج تجنبًا للخوض في الموضوع، ولم يساهم كثيرًا في فهم الصراع[6].

روّج النظام السوري لسرديّة مفادها أنّ أجيال السوريين الأخيرة تعالت عن الخلافات الطائفيّة، وأنّ النظام السوري الحالي هو ضمان للسلام والتعايش بين

---

(6) Friederike Stolleis, «Discourses on Sectarianism and 'Minorities' in Syria,» in: Friederike Stolleis (ed.), *Playing the Sectarian Card: Identities and Affiliations of Local Communities in Syria* (Beirut: Friedrich Ebert Stiftung, 2015), p. 7, at: http://bit.ly/1VPYawR.

مختلف الطوائف تحت شعار الوحدة الوطنية، وأنّ أي تهديد لهذا التعايش هو تهديد خارجي من عملاء أو وكلاء لمؤامرات خارجيّة. في مقابل هذه السرديّة، نشأت سرديّة المجالس الخاصّة التي تُقسّم الفاعلين السياسيين إلى سنّة وعلويين في سورية، وسنة وشيعة على مستوى المنطقة، وأخيرًا دروز ومسيحيين وإسماعيليين. واستنادًا إلى السرديّة الأولى، كانت تهمة التحريض الطائفي تُوجّه إلى المعارضة في المحاكم، وينجُم عنها عقوبات في السجن لسنوات عديدة. ومنذ بداية الثورة رُوّجت في دمشق شعارات مشبوهة مثل «العلويين عالتابوت والمسيحيين عبيروت»، وطرح بشار الأسد نفسه كحامٍ للأقليات، وجرى التحذير في الخطاب الرسمي عدّة مرات من صعود الطائفية في اتهام سافر استباقي لأي تحرك شعبي يطالب بالعدالة والحرية أو يعارض الاستبداد والفساد. وجرت على نحو مدروس مخاطبة خوف الأقليات من الأكثريّة في حالة سقوط النظام. كما خوطب خوف القوى المدنيّة والعلمانيّة، بما فيها السنية، من احتمال سيطرة التيارات الإسلاميّة على سوريّة. وحاولت القوى المدنية في الثورة إفشال هذه الدعاية بدعاية مضادة تتلخص بشعار «الشعب السوري واحد». ولكن خطاب الفصائل الإسلامية، وذلك المنبعث من بعض الفضائيات المؤيدة للثورة، أكد المخاوف، وعزز خطاب النظام أنه المدافع عن الأقليات.

وبرزت في الثورة السورية بعد عامين على وقوعها - ومنذ تحولها إلى العسكرة بسبب قمع النظام، و«اختطاف» بعض التنظيمات الجهادية المتمرسة بعمليات التعبئة والتنظيم والتحكم والسيطرة للثورة - نبرةٌ طائفية تتلخص بالتعبئة ضد النظام على أساس كونه نظامًا أقلويًا علويًا يقمع السنة. وعلى الرغم من أنه نشأت في سوريّة هويات كثيرة غير الانتماءات الطائفيّة، فثمّة هويات محليّة مرتبطة بالبلدة والمدينة، مثل حمصي ودمشقي وحموي وحلبي، بحيث تجمع الطوائف المختلفة، كما أنّه توجد علاقات تبادل متينة جدًا بين السوريين من أبناء الطوائف المختلفة. ولكن هذه العلاقات تراجعت أمام مخاوف السوريين الحالية. لقد أصبحت أغلبيّةُ سكان سورية، من المقيمين والمهجّرين، تشعر بأنها مهدّدة من جميع الاتجاهات، من النظام والتيارات الإسلامية المتطرفة، ومن الطوائف الأخرى، ومن الطائفية ذاتها. ولا يجوز تجاهل هذه الحالة النفسية.

وتمكّنت حركات دينية متشدّدة من استغلال النقمة الطائفية في العراق وسورية، فاختلطت التعبئة الدينية من أجل إقامة دولة إسلامية بعد التخلص من الاستبداد بالمشاعر الطائفية. وبذلك لم يعد الموضوع الطائفي في المنطقة العربية مجرد تمويه لصراعات أخرى، طبقية أو وطنية ضد المستعمِر، وأصبح من الضرورة تناوله بالبحث التاريخي والتحليل النقدي النظري أيضًا.

كانت الطائفية كامنة في بنية الدولة الهشة بنيويًا «القوية» ظاهريًا في سورية أيضًا، وفي بعض دول الخليج، حيث سهلت هذه الهشاشة البنيوية على نخب سياسية ودول إقليمية استدعاءها للدفاع عن النظام القائم وللتحشيد ضده، لأن التفسير الطائفي لنظام الأشياء في الدولة ولبعض خطواتها وإجراءاتها كان قائمًا في وعي الناس، مكبوتًا أو معبرًا عنه في المجال الخاص، وأيضًا لأن عاطفة المظلومية الطائفية وأيديولوجيتها المستحضرة في حمى الصراع كانتا قائمتين في ذهن الحكام والمحكومين. ومن هنا اشتركت النظم السياسية في أقطار الوطن العربي (التي تخمَّرت فيها الطائفية أو اندلعت) بتأكيد شعار «الوحدة الوطنية»، الذي يموّه الإحساس بالهشاشة الاجتماعية والوطنية.

يضاف إلى ذلك أن الدولة الحديثة العربية، غالبًا ما نشأت في إقليم لم يمثل وحدة جغرافية – سياسية. وكان تأسيس الدولة الحديثة قطعًا لعلاقات أقاليم دولتها مع أقاليم مجاورة لها كانت تشكّل معها وحدة جغرافية وديموغرافية. فأصبحت هذه الأقاليم خارج الحدود السياسية. ونشأ عنها قضايا الخلاف الحدودية، فلا تكاد أي دولة عربية تخلو من هذا النزاع مع دولة عربية مجاورة أو أكثر لها. وفي المقابل، عنى تأسيس الدولة إنشاء علاقات بين أقاليم أكثر بعدًا، لم تشكل وحدات جغرافية وديموغرافية، ولم يقم بينها تواصل اقتصادي وثقافي وثيق. وساهم هذا القطع مع أقاليم، والدمج مع أخرى، في توليد الشعور بالمظلومية الجهوية أو الإقليمية، التي لا تلبث أن تشهر اختلافها الديني أو المذهبي مع الأقاليم الأخرى في الدولة، ولا سيما في حالة الجهات التي تطغى عليها إثنية أو مذهب، وتتضخّم المظلومية في حالة التفاوت في التمثيل السياسي.

لقد شهد جيل كامل بأم العين عملية تشتيت الصراع ضد الدكتاتوريات

والأنظمة السلطوية في المشرق العربي بإخضاعه إلى صراع بين محاور إقليمية (إيرانية وسعودية) تتبنى خطاب الشحن المذهبي والطائفي، وسنحت له فرصة معاينة فعل السياسة الدولية في إثارة الطائفية. وقد ساهم هذا الاستقطاب في تهميش مطالب الشعوب وتطلعاتها إلى الكرامة والحرية.

واتخذ توسع النفوذ الإيراني في المشرق العربي شكل العمل في أوساط التجمعات السكانية الشيعية متوقعًا منها الميل إلى إيران الذي قد يصل حد الولاء، كما اتخذ الشكل الأخطر من ناحية حساسيّته في إذكاء الطائفية، وأقصد محاولة التشييع المذهبي والتبشيري وليس السياسي فقط لبعض الجماعات بما فيها فئات سنية. إن محاولة تشييع فئات سنية هو ما جرى على نحو نموذجي في بعض البلدات والقرى السورية، وفي أوساط العمال السوريين في لبنان، ولا سيما الأكراد المحرومون من الجنسية (البدون)[7]. وقابل ذلك النشاطُ التبشيري للجماعات

(7) ينصح بالنظر في كتاب صدر حديثًا يفصّل في موضوع مراحل التشييع في سورية بعد نهاية مرحلة حذر حافظ الأسد من تأثير الثورة الإيرانية وفكرها الديني، وإتاحة المجال لمحمد حسين فضل الله للوعظ والدعوة في مقام السيدة زينب (الذي بدأ الاهتمام الإيراني المكثف في ثمانينيات القرن العشرين)، وفتح مكتب له، وإتاحة المجال لوعاظ ودعاة شيعة عراقيين وإيرانيين للعمل في القرى والمدن، وإقامة حسينية قرب مسجد عمر (الفاروق) في دمشق، وغيرها من الأنشطة، وصولًا إلى مراحل تأثير ونفوذ أوسع، تضمنت استيلاءً على مقامات، والتنقيب عن أخرى مندثرة، مثل مقام السيدة رقية في حي العمارة الجوانية في حارة الأشراف، ومقام الصحابي حجر بن عدي الكندي في قرية عدرا ... إلخ. وفي التسعينيات سمح بتأسيس خمس «حوزات علمية» حول مقام السيدة زينب، ومنح رخصًا لجمعيات ثقافية شيعية. وقبل ذلك، في عام 1988، وافق حافظ الأسد على طلب الحكومة الإيرانية الاعتناء بمقام الصحابي عمار بن ياسر. يُنظر: عبد الرحمن الحاج، **البعث الشيعي في سورية، 1919-2007** (بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2017)، ص 95-103، 106 و113.

وقالت ديبورا آموس إنه نشأ حول ضريح السيدة زينب في جنوب دمشق حي عراقي شيعي، وإنّ السياحة الدينيّة إلى السيدة زينب كانت في الماضي من شيعة إيران، ولكن بالتدريج هيمن شيعة العراق على المواكب الدينيّة والاحتفالات حول ضريح السيدة زينب. يُنظر: ديبورا آموس، **أفول أهل السنة: التهجير الطائفي وميليشيات الموت وحياة المنفى بعد الغزو الأمريكي للعراق**، ترجمة محمد فاضل؛ تقديم رضوان السيد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 25.

ويسهل توقع ردة فعل المجتمع السوري المعرض للاستنتاج بسهولة أنّ أقلية علوية تسيطر على الحكم في سورية وأنها بذاتها تتشيع وتشجع التشيع ... إلخ؛ وهو الاستنتاج الذي كان الأسد الأب يخشاه، ولكن تحالفاته الإقليمية أتاحته في النهاية، وما لبث أن ازداد قوةً في مرحلة بشار الأسد، وعلى =

السلفية. وهكذا بدلًا من سياسة «التقريب بين المذاهب» التي بدأت منذ أواخر الخمسينيات من القرن العشرين، أحلت النشاطات التبشيرية المذهبية الإسلامية السلفية، الوهابية خصوصًا، والشيعية في المجتمعات الإسلامية تعزيز التباين حتى «التكفير». ولكن إيران دعمت عمومًا التيارات الإسلامية داخل المجتمعات الشيعية، مثل المجلس الأعلى الإسلامي العراقي وحزب الدعوة الذي تأرجحت علاقته بإيران تاريخيًا، وحزب الله في لبنان الذي يعتنق شرعيًا نظرية «ولاية الفقيه» الرسمية أو المرسّمة في إيران. كما دعمت إيران، في إطار استراتيجيتها الإقليمية المتنافرة مع الولايات المتحدة وحلفائها في المنطقة، حركات مقاومة غير شيعية مثل حماس والجهاد الإسلامي، ونظام استبداد علماني مثل نظام حافظ الأسد. وتبنى المحور السعودي خطابًا محافظًا معاديًا للثورات والتحولات السياسية في العالم العربي، إلا أنه انحاز إلى الثورة في سورية فقط بسبب الصراع مع إيران المعبّر عنه بلغة مذهبية صريحة في الخطاب الإعلامي. وراهنت القوى الإسلامية السياسية غير الشيعية في المقابل على تركيا، بعيد انكفاء الدول العربية عن تأدية دور في العراق بعد الاحتلال، وفي مرحلة بروز ما بعد الكمالية فيها، أي حكم العدالة والتنمية، ونسجت توقعاتٍ وآمالًا بأن تكون داعمة للسنة مثل دعم إيران للشيعة. وسبّب ذلك كثيرًا من سوء الفهم والخيبات نتيجة للفرق المؤسسي البنيوي الشاسع بين النظام السياسي «الإكليركي» في إيران، والعلماني في تركيا.

وهذا لم يمنع تركيا، وهي الدولة القومية في الإقليم، من إقامة العلاقة بالحركات الإسلامية، وبخاصة الإخوان المسلمين، ودغدغة المشاعر السنية من حين إلى آخر ضمن مصادر النفوذ والتأثير، والاستخدام الأداتي لأهداف سياسية قومية في المنطقة؛ بينما اصطدمت السياسة السعودية (وما زالت تصطدم) بمشكلة مؤسساتها التاريخية الأيديولوجية المولّدة للفكر السلفي، وتهديد خريجيه الراديكاليين لأمنها الاجتماعي والسياسي. ومع ضعف الدول العربية، ولا سيما في مرحلة الثورات منذ عام 2011 (أو بعد حرب عدوانية كما في حالة

= نحوٍ خاص في مرحلة الثورة السورية وازدياد اعتماده على إيران والميليشيات الطائفية القادمة للدفاع عن نظامه من إيران نفسها، ومن العراق وأفغانستان وباكستان ولبنان.

الحرب على العراق عام 2003) وضعف الدولة من دون ثورة في لبنان، نشأت حالة تداخل بين الصراع الإقليمي والتقسيمات الطائفية في البلدان العربية، ما هدّد بالعودة إلى حالة الصراع السابقة بين العثمانيين والصفويين وتأثيراته الهدامة في النسيج الاجتماعي للمجتمعات العربية، حيث تعيد بعض الجماعات والقوى تخيل الصراعات ذات الطبيعة المذهبية السنية - الشيعية اليوم في ضوء فهم غير علمي ولا تاريخي (أسطوري غالبًا) للصراع العثماني - الصفوي.

لم تكن الطائفية، ولا حتى المظلومية الطائفية، تحتل الصدارة في المشرق العربي في الماضي القريب، فقد حيّدتها تفسيرات أخرى لطبيعة الدولة وسياساتها مسنودة بأيديولوجيات غير طائفية غالبًا، وانتماءات أخرى همشت الطوائف بين الانتماء المحلي والانتماء الوطني والقومي، وتغلّب عليها أحيانًا حتى الانتماء الحزبي السياسي القومي أو اليساري. وبدا كأن الطوائف الدينية، بوصفها كيانات اجتماعية - سياسية، متجهة إلى زوال. ولكن الطائفية ظلت قائمة في الخفاء أو العلن. وعندما سنحت لها الفرصة التاريخية، للتحول إلى خطاب سياسي ووعي يحكم القيم السلوكية في الحياة اليومية، أعادت إنتاج الطوائف على نحو مختلفٍ كليًا عما كانت عليه، كما أسلفنا. لقد أعادت إنتاجها طوائفَ متخيّلةً.

ينزع اليساريون والقوميون، بل الوطنيون عمومًا، إلى تجنّب بحث موضوع الطائفيّة، وكأنّ بحث الموضوع يوقظ هذا التنين من سباته، على نحو غدا فيه محرّمًا، أو غير مقبول في الحد الأدنى، كأنّ ذكر الطائفة ذاتها عبارة عن «حجاب» أو تعويذة يطلق النطق بها أشباحًا من أقبية المجتمعات، أو يوقظ ذكرياتٍ وخصومات قد تهدد وحدة الأمة، فهي إذا وقعت يكون لها فعل لعنة سحرية لا فكاك منها.

ويسود مثل هذا التهيّب من الخوض في الموضوع والتردد في معالجته حتى في زمن سفور الصراع الطائفي. ويصل التطهّر من أي لوثة طائفيّة إلى درجة تطهير الشعب كلّه وحتى تاريخ البلاد من أي نوع من الطائفيّة، وذلك بادعاء التآخي والتعايش الدائمين بأثرٍ تراجعي في التاريخ، وأيضًا باعتبار الشعب والثقافة المحليّة مسالمين بطبيعتهما وبريئين من أيِّ خلافٍ طائفي راهن. فالشعب، من

هذا المنظور يعني الوحدة، وقد كان دائمًا موحّدًا ومسالمًا وطيّبا بحكم تعريفه، أما الطائفية فما هي إلا من صنع أيد خفية، ووليدة مؤامرةٍ خارجيّة[8].

تشمل الاعتراضات الشائعة على التركيز على مسائل الأقليات[9] في الأدبيات المختلفة، مساءلة المعايير التي بموجبها تضع حدود هذه الهوية ومن تشمل، ونبذ جماعات الهويّة بوصفها جماعات متقادمة تاريخيًّا وذات راهنيّة أقل من الاصطفاف الطبقي، وانقسامات الريف والمدينة مثلًا، والمساءلة، المحقة

---

(8) صاغ أحمد بيضون هذه الذهنية على نحو جيد، فكتب: «وينحو هذا الموقف إلى تسريب الاعتقاد بوجود نوع من الميزان الذاتي لعناصر الهوية، يصحّح كل خلل لا يكون الأجنبي (أي غير المسلم) سببًا له ويردّ كل نزاع من هذا القبيل إلى صنف المناوشات العابرة، مقلّصًا ما استطاع دور العنف في بناء الإمبراطوريات الإسلامية (وغيرها من الإمبراطوريات) وفي مسارات العلاقات القوميّة أو الطبقيّة ... إلخ التي كانت تشكّل لحمة الحياة الاجتماعية في دول الإسلام». كما تناول «الخطل الذي يلازم دعوى مألوفة في التأريخ للبنان (حملها مسلمون وحملها مسيحيون) هي دعوى السلام المستديم بين الطوائف الذي دخل الأجانب وأعوانهم حرمه فأفسدوه، بوسائل مختلفة، في وقت يختلف المؤرّخون في تعيينه، فيقدّمه هذا ويؤخّره ذاك تبعًا للمصلحة والهوى». يُنظر: أحمد بيضون، **الصراع على تاريخ لبنان أو الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين**، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية؛ 19 (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1989)، ص 432.

نجد نموذجًا لهذا النمط من التفكير الذي يصور التعايش جوهريًا في الشعب والقتال دخيلًا عند باحث لبناني آخر كتب أنّ النظام الطائفي مميز للبنان، وليس جديدًا ولا مرفوضًا من أبنائه، وأنّه قديمٌ يعود إلى حقبٍ وقرون، ويقوم على تقاليدٍ راسخة من معرفة الآخر واحترامه في العيش المشترك في قرى ومدن مختلطة، وأنّها صيغة فذة مقارنة حتى بالمجتمعات الغربية التي تعاني عمليات الاندماج، وأنه كان في الإمكان دائمًا تقديمه كنموذج للتعايش قبل الحرب الأهليّة التي يُحمّل عمليًّا مسؤوليتها للفلسطينيين عبر اقتباس وزير الخارجية الأميركي السابق هنري كيسنجر. يُنظر: داود الصايغ، **النظام اللبناني في ثوابته وتحولاته** (بيروت: دار النهار، 2000)، ص 150-153. والسؤال هو كيف يفسر هذا الكاتب الخصومات والحروب التي لا حصر لها في جبل لبنان خلال الفترة 1840-1860 (في غياب الفلسطينيين)، أي حتى نشوء «توافقية» المتصرفية المفروضة والمضمونة دوليًا. إن اضطرار الكاتب إلى الاعتماد على مصدر مثل هنري كيسنجر الذي لم تكن له مساهمات إيجابية في الحروب الأهلية في أكثر من مكان في العالم بوصفه مصدرًا يستفاد منه في تحميل مسؤولية الحرب الأهلية اللبنانية للفلسطينيين ضد حقائق التاريخ القريب نفسه، لا يُعتبر حجةً ولا يثبت أي فرضية.

(9) للتوسع في فهم نشوء مصطلح الأقليات واستخداماته مع نشوء الدولة الوطنية، وكأحد أهم نتائج نشوئها (وذلك باستخدام نموذج سورية في ظل الانتداب الفرنسي)، نقترح الاطلاع على المعالجات النقدية في: Benjamin Thomas White, *The Emergence of Minorities in the Middle East: The Politics of Community in French Mandate Syria* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), chap. 1.

غالبًا، لتعريف الجماعات على أساس ديني لأنه يقسّم الدولة - الأمّة ويشظيها، خاصّة إذا اتبع هذا التعريف في الحياة السياسية. يقول باحثان إنّه من المفترض أخذ هذه الاعتراضات في الاعتبار، ومع ذلك لا بدّ من موازنتها بخطر تجاهل الادعاءات المؤسّسة على الهويّة، والتي يُدّعى أنّها تندرج ضمن الهويّة الوطنيّة. فخلال ستين عامًا من بناء الأمة ما بعد الاستعمار، ومنذ إنشاء الأمم المتحدة هيمنت عمومًا الأكثريات المسيطرة وأقصيت الجماعات غير المسيطرة. إنّ إثارة قضايا الهويات الجماعيّة داخل الدول حيث هي قائمة، أو في الدول التي توجد فيها، وذلك بخطابات مختلفة حول الحقوق السياسيّة قد يساهم في إخماد الصراعات وليس إشعالها[10]. ونحن في بحثنا هذا نتفق مع هذه المقاربة، أي إن

= وسبق أن عالجتُ مسألة استيراد مفهوم الأكثرية والأقلية الدينية من أوروبا التي نشأت فيها الدولة الوطنية من خلال تحقيق التجانس الديني في المرحلة الأولى، وذلك في المجلد الثاني من الجزء الثاني من كتاب **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، حيث تطرقتُ إلى نشوء مفهوم الأقلية الدينية في أوروبا: «والواقع أن مفهوم الأقلية الدينية والأقلية القومية بعدّه مفهومًا سياسيًا وقانونيًا، لم ينشأ إلا في التجربة الأوروبية للدولة، أي حيث نشأ مفهوم دين الملك صاحب السيادة، وحيث نشأ أيضًا الطابع القومي للدولة، وجرى تعميمه عالميًا من هناك». يُنظر: عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، 2 ج في 3 مج (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013-2015)، ج 2، مج 2: **العلمانية ونظريات العلمنة**، ص 70. وقد جرى إسقاط مفهوم الأقليات هذا على الماضي عند الحديث عن «الأقليات» غير المسيحية في العصور الوسطى الأوروبية، أو «الأقليات» في ظل الخلافة الإسلامية مثلًا: White, p. 21.

(10) Joshua Castellino and Kathleen Cavanaugh, «Transformations in the Middle East: The Importance of the Minority Question,» in: Will Kymlicka and Eva Pföstl (eds.), *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World* (Oxford: Oxford University Press, 2014), p. 57.

يقترح الكاتبان الاستفادة من إرث الهويات في المنطقة، بما في ذلك المِلل العثمانية، في محاولة للحوار والاحتواء. ويرفضان اعتبار الطائفيّة والتأسيس عليها نوعًا من الاستشراق، ويقولان إنّ الهويات وتأكيد الفروق ليس أمرًا يتعلّق بالشرق الأوسط وحده (ص 71). كما يرى الكاتبان أنّ الطريق لديمومة الديمقراطيّة في المنطقة لا تكون إلا بالحوار بين الجماعات المختلفة مع احترام حقوق الفرد المتساوية بغض النّظر عن هويته أو انتمائه. ولا يعتبران الاعتماد على الانتخابات وحدها كافية على الرغم من ضرورتها، لأنّ الانتخابات تفضّل الأغلبيات بطبيعتها. ويجب البحث عن وسائل للتعبير عن أصوات الأقليات. ويقترحان أن تساهم جامعة الدول العربيّة في وضع نظام لحقوق الأقليات. ومن الواضح أنّهما يكتبان بعد ثورات 2011 وتحت تأثيرها. ولكنّهما لا يكادان ينتبهان لأثر التركيز على الأقليات وإهمال حقوق الأكثرية، ولا سيما حين ينشأ مزاج عام متمثّل بأن الأكثرية محكومة من طرف أقلية، بغضّ النظر عن طبيعتها.

التعامل مع التنوع وعدم إنكاره هو الطريق لمعالجة القضايا المترتبة عليه. **ولكننا لا نقبل بـ «المسلمة» القائلة إن الأكثريات المسيطرة حكمت في البلدان المستقلة بعد الحرب العالمية الثانية. فقد حُكِم باسمها، ولم تحكم. وربما تبدو هذه مقولة بديهية في حد ذاتها. ولكن كونها بديهية لا يعني أنها غير مهمة. فمن الضروري تأكيدها في تفكيك سياسات الهوية التي توهم المنتمين إلى «نحن» و«هم» كأنهم حاكمون ومحكومون، ما يساهم في تأجيج العصبيات، ومنها الطائفية. كما لا نقبل أنها دائمًا أكثريات. فغالبًا ما شعرت الأكثريات بأن من يحكمها أقليات. مع أن المنتمي إلى أقلية لا يحكم باسمها، بل يفعل ذلك غالبًا باسم الأمة أو الشعب. ولا بد من تفكيك هذه الإشكالية أيضًا في سياق التعامل مع التنوع والتعددية في الدول العربية.**

وفي الوقت الذي يعتبر فيه الوطنيون أنّ الهويّة الوطنيّة والقوميّة هي القاعدة، والهويّات الفرعيّة هي الطارئة، غالبًا ما يعتبر الخطاب الاستشراقي الغربي الهويّات المحليّة أو القبليّة هي الطبيعية، أو حتى الحقيقية، وأنّ القوميّة والوطنية في البلدان العربية مصطنعة، أو حتى زائفة. وكأنها لم تُصطَنَع تاريخيًا في الغرب نفسه قبل أن تصبح «طبيعية» في بلادهم و«مصطنعة» في الشرق.

والحقيقة أنّه ثمّة تداخلٌ وتعايشٌ وتكاملٌ وتناقضٌ وتصارعٌ بين مركّبات هذه الهويّات، فلم تنشأ الواحدة مكان الأخرى تمامًا، بل تجاورت الهويات وتداخلت في كثيرٍ من الحالات على الرغم من هيمنة هويّة على أخرى في مراحل تاريخيّة محددة وظروفٍ معيّنة. فالعروبة ثقافة مشتركة وهوية قائمة لا يمكن إنكارها في المجتمعات العربية، وحتى في حالات الثنائية اللغوية في المجتمعات العربية بالنسبة إلى من ينحدرون من أصول إثنية غير عربية مثل الكرد في المشرق العربي، والأمازيغ في بلاد المغرب العربي الكبير، وغير العرب في جنوب السودان أو موريتانيا؛ إذ غدت الثقافة العربية الإسلامية من المكونات الداخلية لتلك الهويات الجماعية أُلفةً وتوترًا. ويؤدي إنكارها في المجتمعات العربية إلى تشوّهات كثيرة، ولكنّها تضعف وتقوى بحسب الواقع الاجتماعي والسياسي، بما في ذلك أيديولوجيا الأنظمة الحاكمة ومواقفها.

ويجمع الميل لتثمين الأصالة ورفض اعتبار الكيانات البشرية الجديدة «واقعًا حقيقيًّا» بين المستشرقين والأصوليين في الوقت ذاته، فكلتا الجماعتين تعتبران أن «الحقيقي» هو القديم المفترض وليس الحديث، مع أنّه غالبًا ما يكون «الحديث» هو الحقيقي، و«القديم» هو المفترض والطارئ. بمعنى أنّ تفسيرات معاصرة معيّنة للقديم تسقطه بشكل انتقائي على التاريخ بشكلٍ تجعل منه طارئًا عليه. وبهذا المعنى، فإن «القديم» قد يكون مصطنعًا ومفترضًا ومتخيلًا. فيمكن القول مثلًا إن فرض معنى مصطلحات مثل «الطائفة الدينية» أو «الدولة» بدلالاتها الحالية على كيانات اجتماعية تنتمي إلى مراحل تاريخية سابقة، هو إسقاطٌ على التاريخ. ومن ناحية أخرى، فإن الطوائف الدينية ذاتها «تُفرَض» على الواقع الجديد باستخدام أدوات حديثة مثل السياسة، والصراع على المصالح والنفوذ محاصصةً في الدولة، والإعلام والأحزاب الطائفية. وهذه الأدوات تجعل من الطوائف الدينية ظواهر مختلفة تمامًا عما كانت عليه.

يُصِّر عددٌ كبير من المستشرقين على التعامل مع الكيانات السياسية التي تولّدت بعد الاستعمار كتجمعات مصطنعة «غير عضوية» (Unorganic) مؤلّفة من جماعات تراحمية عضوية (Organic) كالطوائف والعشائر. وكأن هذه الأخيرة بقيت كما كانت منذ سجّلها التاريخ. ويفترض المتدينون الأصوليون وحدة أمة دينية سابقة على الانقسام الحالي، أما القوميون فغالبًا ما يفترضون تاريخًا قوميًا جامعًا موحدًا لفئات لم تكن موحدة في الماضي، مثلما يسقط اليساريون مصطلحَي «الشعب» و«الطبقة» على ماضيها، كأن الشعوب كيانات اجتماعية سياسية كانت دائمًا قائمة في مقابل الدولة، أو يفترضون مصطلح الطبقة (الاقتصادية المحضة) من النظام الرأسمالي في القرن التاسع عشر ويسقطونه على الفئات الاجتماعية في الماضي ما قبل الرأسمالي، حيث لم تكن ثمة طبقات اقتصادية محضة؛ إذ كانت البنية الاقتصادية متضمّنةً في البنى الاجتماعية.

وإضافة إلى الثقافة العربية المشتركة، تبلورت في بعض الدول العربية مشتركات تجمع بين سكانها. وتشكّلت هوية وطنية متفاوتة الصلابة. وهي نفسها منقسمة في حالات كثيرة. ففي لبنان ثمة وطنية لبنانية مارونية ووطنية لبنانية سنية،

ونشأت مؤخرًا وطنية لبنانية شيعية تتميز منهما. ولكلٍ من هذه «الوطنيات» تفسيره المختلف للتاريخ والحاضر لتاريخ لبنان وحاضره، ويحمل ذاكرة مختلفة. وحاليًا تنشأ «وطنيات» عراقية ذات علاقة بالانتماء الطائفي. وتسقط هذه الطائفيات صراعها الراهن على التاريخ، محاولة إثبات حق الأولوية على الأرض، والفضل في نشوء الكيان السياسي، وادعاء المظلومية الدينية والتاريخية.

وإذا اعتبرنا الطائفية تحديدَ الفرد لهويته بالتعصب لانتماء ديني أو مذهبي إلى الجماعة أو الطائفة، بحيث يتحدد بموجبها سلوك الفرد تجاه بقية الأفراد داخل جماعته هذه وخارجها، أو إذا اعتبرنا الطائفيّة «تحديد الأعمال والسلوكيات والممارسات بواسطة الإيمان بالفوارق الدينيّة الناجمة عن جعلها حدودًا تمثّلُ التراتبيّة الاجتماعيّة والصراعات»[11]، وذلك في حالة وجود تديّن وصراعات دينية فعلًا، فيمكننا القول إنه، على مستوى الهوية، لم تكن الطائفة الدينية دائمًا إطار التعريف حتى حين كانت الثقافة الدينية هي السائدة.

فحتى في ظل هيمنة ثقافة دينية، أدت بنى اجتماعية مثل القبيلة والعشيرة والعائلة الممتدة أدوارًا أكثر أهمية كثيرًا في حياة الفرد، وكان لها أثرٌ كبيرٌ في تحديد هويته وسلوكه في الماضي. وثمة أدلة تاريخية على أن بعض العشائر العربية والكردية كانت متعددة مذهبيًا ودينيًا، وأن المذاهب تعايشت في إطار العشيرة الواحدة، من دون أن تتحول إلى طوائف تفكك العشيرة.

إن التحول إلى عصبيّة الجماعة على أساس الدين، وليس القرابة (أو ما كان يسمى قرابة الدم)، هو ما ميّز الفِرَق الدينية الصغيرة، أو المنشقة على الأقل، كما ميّز الأقليات التي شدَّ الاضطهاد والتمييز الديني من عصب انتمائها. ولكن غالبًا ما ساهم في ذلك وجود قاعدة عشائرية أو قبلية للفرقة الدينية في بعض الحالات كما سوف نرى. فقد كان سر نجاح استمرار الفرق أو الطوائف في العصور الوسطى الإسلامية ذلك اللقاء بين علاقة القبيلة والمذهب، أو الفرقة؛ أي إن الفرقة التي لم تتماه مع قبيلة، أو بنية اجتماعية، أو مناطق ريفية محدودة التواصل والتبادل مع

---

(11) John D. Brewer, «Sectariahism and Racism, and their Parallels and Differences,» *Ethnic and Racial Studies*, vol. 15, no. 3 (1992), pp. 358-359.

غيرها من المجتمعات يصعب أن يكتب لها الاستمرار. وهذا هو سبب صمود فرق الخوارج والإسماعيلية والقرمطية طوال فترات طويلة نسبيًا. ولكن هذه العصبية لم تميز الانتماء إلى مذاهب وديانات كبرى. فهذه كانت فرقًا في بداياتها، وربما تطابقت مع عشائر وبنى أهلية أخرى في تلك البدايات. ولكنّها، منذ أن أصبحت ديانات كبرى، لم تتحول إلى «طوائف»، بمعنى «جماعات»[12]، أو كيانات اجتماعية، إلا في الحداثة. وهو ما قد يسمى في عصرنا انتماءً طائفيًا، أو هويةً طائفيةً. وثمة ظروف تاريخية محددة لبروز الطائفة الدينية جماعةً مرجعيةً للفرد، ومن ثمّ نشوء الطائفية كأيديولوجيا.

لقد بلغ الانقسام الاجتماعي السياسي حدّ إيحاء المحللين ووسائل الإعلام الشعبية للرأي العام في بلدان المشرق العربي أن الطائفية هي في الحقيقة عودة إلى حقيقة المجتمعات العربية وتاريخها، وكأنها جوهر هذه المجتمعات الثابت، وما كنا نعيشه من حالة الحركات الوطنية والدولة والأحزاب وغيرها هو الوهم. ومن هنا تكمن أهمية دراسة موضوع الطائفة والطائفية وعلاقتها بالدولة. فهل الطائفة جماعة قائمة فعلًا بوصفها جماعةً في الحياة اليومية؟ أم جماعة متخيلة، لا تقل خيالية (بمعنى نتاج المخيلة) عن القومية بوصفها جماعة، مع الفارق في تحديد جماعة الانتماء ووظيفتها التاريخية والاجتماعية الراهنة وعلاقة الدولة بكل هذا.

فتاريخيًا كان منطق الدولة هو الإجابة النظرية والتاريخية عن الحروب الدينية الأوروبية؛ حروب المئة عام ثم حروب الثلاثين عامًا. ومن هذه الزاوية التاريخية يمكن القول إن الطائفية في العالم العربي اليوم تعبر عن سيرورة معاكسة للتجربة الأوروبية، أي إنّ فشل الدولة الوطنية معطوفًا على الصراعات الإقليمية أدى إلى الطائفية السياسية ونشوء الطوائف المتخيلة.

في أوروبا، قادت الحروب الدينية إلى الدولة بحثًا عن السلم الأهلي. وفي العالم العربي، قاد فشل الدولة إلى الطائفية السياسية. ولا نعرف إجابة عنها في الحالة العربية سوى الدولة، ولكن المقصود ليس الدولة التي فشلت، بل دولة المواطنين.

---

(12) سوف نفصل في هذه المصطلحات والمفاهيم لاحقًا.

كان تثبيت مؤسسات الدولة في أوروبا هو الجواب عن الصراعات الطائفية والحروب الدينية. وكانت الدولة الوطنية ومعها أيديولوجيات وظواهر اجتماعية سياسية وثقافية مثل الوطنية والقومية والتسامح إجابات حديثة عن الطائفية. وثمة فرق، على كل حال، بين وظائف هذه المتخيلات الاجتماعية الكبرى. فتخيل الرابط القومي كأنه جماعة قاد غالبًا إلى التوق إلى السيادة على أرض محددة، في حين أن الطائفة الدينية لم ترتبط بفكرة السيادة تاريخيًا، وحين استُخدمت لتغذية النزعات الانفصالية، إنما كان ذلك قومنة للطائفة الدينية.

أولًا: الجماعة والجماعة الطائفية المتخيّلة

إن مهمة التمييز بين الجماعة والجماعة المتخيلة في حالة الطائفة هي أكثر صعوبة وتعقيدًا من التمييز بينهما في حالة الأمة، لأنه حتى أصغر الأمم هي جماعة متخيلة كما سبق أن اقتبسنا من بندكت أندرسن. ولكن كانت ثمة طوائف دينية صغيرة يمكن اعتبارها جماعة أهلية أو جماعة محلية، وذلك في الممارسة الحياتية اليومية المباشرة. وثمة طوائف دينية محلية تجتمع غالبًا على طقوس وشعائر وأعراف. ومن هنا تبدو صعوبة إقناع الإنسان المنتمي إلى طائفة دينية متخيلة عابرة للحدود، مثل «السنّة» و«الشيعة» و«المسلمين» و«المسيحيين» والكاثوليك، أو إلى طائفة الروم الأرثوذكس (في سورية واليونان وروسيا سويةً مثلًا)، بأنه ربما يؤمن بمذهب، أو بدين واحد مشترك، أما الطوائف الدينية هذه التي ينتمي إليها، فهي جماعات متخيلة؛ إذ هو يصنعها بهذا الانتماء المتخيل ذاته.

المشكلة أن الطائفية المتولِّدة في الحاضر تقوم عمليًا بإنتاج الطوائف بتحويل الانتماءات الدينية والمذهبية هذه إلى جماعات متخيلة تشكّل مرجعية سياسية للأفراد الذين ينتمون إليها، وذلك في بلدان انقرضت فيها الطوائف ككيانات اجتماعية، وأيضًا في بلدان أخرى لم تتشكل فيها طوائف دينية كبرى ككيانات اجتماعية من قبل أصلًا. الطائفية في عصرنا تنتج طوائفَ هي جماعات متخيلة، وذلك خلافًا لتصورات رائجة حول مجرى الأمور. فهذه تهيِّئ لنا أن الطبيعي هو أن الطوائف تنتج الطائفية.

وإذا كانت الطائفية في عصرنا تنتج الطوائف، فالأخيرة تبدو راهنًا انتماءاتٍ متجاوزة للجماعة الأهلية أو المجتمع المحلي (Community) إلى جماعات كبرى هي في الحقيقة غير قائمة على شكل كيانات اجتماعية، لولا تخييلها وإعادة تخيّلها وإنتاجها بواسطة الطائفية كأنها جماعة متجانسة ذات تاريخ مشترك ومتميز ومصالح مشتركة، ومن ثمّ أهداف مشتركة. ولهذا يبدو من الطبيعي أن تكون عنوان انتماء الفرد، وأن يحدد هذا الانتماء مواقفه في شؤون عديدة، مع أن هذا الانتماء ذاته هو الذي يصنعها بنسب هذه المعاني إليها. فهي غير قائمة من دونه.

إن مهمة الطائفية الأولى هي إذًا استدعاء الانتماء الطائفي لدى الفرد، ومنح الانتماء هذه المعاني، وفي مقدمتها الـ «نحن»، ودائمًا في مقابل «هم». يحتاج ذلك إلى أدوات مثل استثمار الماضي، وفرض سردية محددة عليه واستخلاص رموز منه ومنحها معانٍ جديدة، وكذلك صنع رموز في الحاضر، مثلما تشكلت الطائفة الدينية في الماضي من إيمان بدين أو مذهب، وطقوس دينية مشتركة تعيد تصوير العقيدة وتتيح للفرد ممارستها.

الطائفة في الأصل جماعة محلية أهلية. ولكن الطائفيّة داخل الدولة الوطنيّة الحديثة تعني جماعةً كبيرةً من السكان لا يلتقيها الإنسان في حياته اليومية، ولا يتواصل معها بوصفها جماعة مباشرة، بل يتخيلها كأنها جماعة كهذه بالانتماء بواسطة الطقوس والشعائر والأعياد الدينية المتزامنة؛ كما يجري تخييل مصلحة واحدة للطائفة في العلاقة بالدولة لناحية حساب حصتها في الدولة ونصيب أعضائها فيها، وتخييل ماضٍ مشترك للطوائف ومتواصل تاريخيًا ويشمل مظلوميات وشهداء وأبطال وأصحاب إنجازات يتم التركيز على انتمائهم الطائفي (حتى لو لم يَعنِ لهم شيئًا في حياتهم)، وأماكن مقدسة دينية أو علمانية وقعت فيها معارك في الماضي، أو كانت مسرحًا لأسطورة منشأ الطائفية الدينية، وتحديد علاقة تشكيك في نيّات الطوائف الأخرى بناء على تجارب مصوغة، وتنمية ذاكرة مشتركة حية لا علاقة لها بالتاريخ الحقيقي.

إن أهم ما يميز الظاهرة المسماة «الطائفية» حينما تظهر في العصر الحديث ما يلي:

1- تغلّب الانتماء الطائفي على بقية هويات الفرد؛ فالطائفة الدينية لم تنشأ في الحداثة، بل كانت قائمة في الماضي أيضًا على مستوى محلي، إلا أنها حين تبرز في عصرنا بوصفها «طائفية» إنما يكون ذلك في صراع مع الهويات الأخرى للفرد، بعد أن نشأ فردٌ ذو انتماءات متعددة، ووعي اجتماعي قابل لرفع هوية واحدة فوقها جميعًا ولإخضاع الهويات الأخرى لها.

2- أنها تظهر في عصر المجتمع الجماهيري كجماعة متخيلة؛ فهي تستعير مفردات الطوائف الدينية التقليدية ومصطلحاتها ورموزها المتوارثة، ولكنّها تستخدمها في إنشاء جماعة متخيلة لا تشكل كيانًا اجتماعيًا متجانسًا أو ذا مصالح مشتركة، بل تتغذى على الانتماء وحده، وبناء مفهوم المصلحة الجماعية على أساس وحدة الانتماء الطائفي.

وهنا يُطرح السؤال: ما الفرق إذًا بينها وبين القومية؟ أليست الأخيرة أيضًا جماعة متخيلة؟ السؤال لازمٌ، وهو يُطرح عن حق. يكمن الفرق في أن القومية بسلبياتها المعروفة، المتمثلة بالتمركز الإثني ولا سيما حينما تتحول إلى أيديولوجيا قومية أو أيديولوجيا دولة، ظاهرة حديثة بكُليتها، لا تقوم على أساس تخيل جماعة بالانتماء إلى دين أو مذهب، بل تخيل انتمائها إلى لغة وثقافة. وهي من ثمّ أقرب إلى واقع المجتمع الحديث، كما أنها غالبًا ما ترتبط بالتطلع إلى السيادة وحق تقرير المصير، وتشكيل دولة ذات سيادة، كما بيّنا. لقد نشأت القومية في ترابط مع هذين المبدئين. والقومية أكثر تأهيلًا لتوحيد المجتمع المتعدد الطوائف في هوية واحدة. وتبني المعطيات التي تقوم عليها القومية علاقاتٍ أفقيةً بين أتباع الأديان المختلفة والمذاهب والطوائف. أما الطائفية فيعني تحويلها الطائفة الدينية إلى متخيل تفكيكَ العلاقات التي نشأت بحكم نشأة الدولة الحديثة، وتشتت الوحدة الوطنية؛ وهي من ناحية أخرى لا تنجح في المهمات التي تخفق القومية في إنجازها، مثل توحيد مجتمع متعدد القوميات في كيان سياسي واحد؛ فضلًا عن احتمال تدخل رجال الدين في السياسة الطائفية، أو اللقاء بين الطائفية والتدين السياسي، أي الاستغلال المتبادل بين الطائفية والحركات والتيارات التي تقوم بتسييس الدين. وثمة حالات تاريخية يلتقي فيها الانتماء الوطني والديني، كما في حالة الصراع ضد الاستعمار (إذا كان المستعمِر من ديانة مختلفة).

ثانيًا: هل الجماعة الطائفية هي «إثنية»؟

لقد استخدمت السوسيولوجيا الأميركية مصطلح «الإثنية» (Ethnicity) و(Ethnie) لتمييز الجماعات المهاجرة إلى أميركا والمنحدرة من ثقافات وقوميات مختلفة عن الأميركيين الأفارقة من جهة، وعن الأمة الأميركية التي تجمع المواطنين، من جهة أخرى. ومن الواضح أن انتشار مصطلحات مثل «الإثنيات» و«الثقافات» بعد الحرب العالمية الثانية في الغرب جاء محل مصطلحات مثل «الأعراق» و«الأجناس» التي لوَّثت بدايات العلوم الاجتماعية في سعيها للعلمية بواسطة الاستعارة من البيولوجيا ونظريات التطور وغيرها، بإنتاج مزاعم معيارية عن تفوّق عرقٍ على عرقٍ آخر معرفيًا، تبرِّر استعماره وإعادة استبنائه.

ولكن هذا لا يجعل الإثنية في حد ذاتها مصطلحًا علميًا. المصطلح مستمد من لفظ (Ethnos) اليوناني، ويعني فئة من الناس أو الأشياء التي يجمعها مميزٌ أو أكثر، وليس من مفهوم العرق، تمامًا مثل لفظ «الطائفة» في أصوله اللغوية العربية البسيطة، قبل أن يتحول إلى مصطلح يدل على طائفة من البشر (الطوائف والحرف وغيرها) وأخيرًا على جماعة (محلية أو متخيلة) تعتنق دينًا أو مذهبًا بالذات (وسوف نعود إلى أصول اللفظ ومعانيه لاحقًا).

ويُستخدم مصطلح «الإثنية» الحالي بكثرة في الدراسات السوسيولوجية والسياسية العربية بدلالات أوسع وأشمل من «قومية» و«قبيلة» وغيرهما، مع أن بعض المنظرين يرون أنه أساس لأي قومية. وهو يدل، بحسب أنتوني سميث، على «جماعة سكانية ذات أسطورة منشأ وسلف وذاكرة تاريخية مشتركة، وعنصر ثقافي مشترك واحد أو أكثر، وقدر من التضامن، على الأقل بين النخب»[13]. ويرى سميث أن الإثنية نواة نشوء القوميات بتوسط من

---

(13) Anthony D. Smith, «Ethnic Cores and Dominant Ethnies,» in: Eric P. Kaufmann (ed.), *Rethinking Ethnicity: Majority Groups and Dominant Minorities* (London; New York: Routledge, 2004), pp. 18-19.

ولتفصيل أكثر حول هذا الموضوع، يمكن العودة إلى الفصل الثاني من كتاب آخر للمؤلف نفسه:
Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford, UK; New York: B. Blackwell, 1986).

الدولة. ولكن يمكن أن تندثر أو تندمج أو تتهمش كثقافة فرعية، فلا تنشأ منها قومية[14].

وبحسب دونالد هوروفيتس في كتابه الكلاسيكي حول الصراعات الإثنية في العالم، فإن المشاعر الإثنية صعدت مع انتشار أيديولوجيات تتضمن مبادئ مثل المساواة، وتحصيل المكاسب، وهذا ما ساهم في إطلاق ادعاءات ومطالب إثنية، مثلًا بين الفلمنكيين في بلجيكا، والأفارقة السود في أميركا الشمالية، وسكان كيبيك في كندا[15]. ويشمل هوروفيتس في تعريفه للإثنية الفوارق المعرّفة باللون واللغة والدين أو أي صفات أخرى تتعلق بأصل مشترك[16]. وإن الصراعات بين الجماعات القبلية و«الأعراق» والقوميات والتي تفرقها عوامل الدين واللغة واللون وغيرها هي الصراعات الإثنية ذاتها، وليست صراعات مختلفة في الجوهر[17].

والحقيقة أنه من الصعب تصور كيفية بناء نظرية على أساس تعريفات بهذه الشمولية، إلا إذا تركزت بالعوامل النفسية للإنسان ومسألة الانتماء والهوية عند الإنسان في العصر الحديث. وما عدا ذلك، يصعب رؤية المشترك الاجتماعي السياسي الاقتصادي بين هذه الظواهر المختلفة، لا سيما أن الكاتب يراها أيضًا عابرة للتاريخ، ولا يتركز بالحداثة مثلًا. فهو لا يرى الصراعات الإثنية نتاجًا لعملية التحديث. وفي نظره، تعجز المقاربة التحديثية عن تفسير وجود صراعات إثنية ما قبل الحداثة، وكذلك الحروب الأهلية في أقل مناطق العالم تعرّضًا للتحديث[18].

ولكننا في هذا الكتاب نميّز بين الصراعات القبلية وغيرها في عصر ما قبل الحداثة، والصراعات على الدولة الوطنية في الحداثة. وإليها تنتمي الصراعات الطائفية في رأينا منذ مرحلة التنظيمات العثمانية ونشوء مفهوم المواطنة، والتي

---

(14) اللافت للانتباه أن هذا الكاتب اعتبر المِلل العثمانية إثنيات داخل الإمبراطورية تحجرت بمنحها وظائف اجتماعية محددة، يُنظر: Smith, «Ethnic Cores,» p. 27.

(15) Donald L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, with a new preface, 2nd ed. (Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2011), pp. 4-5.

(16) Ibid., p. 41.

(17) Ibid., p. 51.

(18) Ibid., pp. 102-103.

مرت بمراحل عدة في حقبة الاستعمار، وبعد نشوء الدولة الوطنية، وأيضًا بعد نشوء الأنظمة الاستبدادية، والتدخل الأميركي المباشر في العراق، والصراع الإيراني - السعودي، وغيرها من المراحل التي مرت بها المنطقة العربية، والتي اختلفت طبيعة الصراعات الاجتماعية والسياسية جوهريًا في ما بينها، وكذلك التعبيرات الطائفية عنها.

وعند هوروفيتس، يكون للأحداث السياسية عواقب إثنية في المجتمعات التي يتغلغل الانقسام الإثني في حياتها. و«حيث تنقسم الأحزاب على طول صدوع إثنية، تؤدي الانتخابات دورًا شقاقيًا. وحيث تنقسم القوات المسلحة إثنيًا قد تُستخدَم الانقلابات العسكرية التي تزعم أنها جاءت للقضاء على الفوضى والفساد من أجل تعزيز قوة جماعات إثنية على حساب الآخرين [...] في مثل هذه المجتمعات حتى الاستبداد يتخذ شكلًا إثنيًا لا تخطئُه العين»[19]. وهو لا يرى الدور الاندماجي الذي يمكن أن تقوم به الدولة، والذي يزيل فوارق طائفية كانت شبه إثنية فأصبحت مجرد فوارق دينية، كما لا يمكنه بهذه الأدوات أن يرى أنّ فشل الاندماج قد يحوِّل الطائفة الدينية من جماعة دينية إلى جماعة إثنية. فالجماعات الإثنية عنده معطى قائم في كل حال. أما معالجتنا للطائفية والطائفة المتخيلة فتنفّذ هذه التمييزات النظرية والتاريخية، وتبني عليها.

ولا ينجو عنده الدين من الإثنية، وذلك «للشرقيين»، أو من يعيشون في «الشرق» فقط (؟). ففكرة اختيار الدين بوصفه إيمانًا فرديًا طوعيًا فكرةٌ غربيةٌ عند هوروفيتس، «لكن خارج الغرب ظل الدين انتماء معطى. وبالنسبة إلى الكثير من الجماعات ليس الدين مسألة إيمان وإنما معطى، وهو يشكل جزءًا تكامليًا من كينونة شعب (peoplehood) [...] بالنسبة إلى جماعات مثل العلويين السوريين، المتحدرين من الجبليين الذي مزجوا العقيدة الشيعية بعبادة الطبيعة فإن الدين والإثنية يتطابقان». وينطبق الأمر على لبنان المجاور حيث «الانتماءات الطائفية أهلية ولها طابع تعاضدي»[20]. وهو يستند في وصفه هذا إلى سورية ولبنان إلى

(19) Ibid., p. 12.

(20) Ibid., pp. 50-51.

أبحاث تبيثا بيتران ومايكل هدسون[21]. وبغض النظر عن عدم دقة هذه التعريفات التي تؤثنن المذاهب عند العرب (وجهل كاتبها بأصول العشائر التي تقطن جبل لبنان وجبال العلويين)، **فإننا نعتبر التطابق بين الإثنية والانتماء الديني مسألة متغيرة. وقد شهد العالم العربي انفصالًا بينهما تحديدًا في الوقت الذي التقيا فيه في البلقان واليونان في الصراع ضد العثمانيين. ففي ذلك الوقت، شهدت بلاد الشام نشوء هوية عربية عابرة للديانات والمذاهب ومتصارعة مع الطائفية، ومتجاوزة لعروبة الدم العشائرية؛ ولا سيما بعد انتهاء مراحل الفتن الطائفية الكبرى في حلب ودمشق وجبل لبنان؛ أي بعد عام 1860**، وهذا لا يعني أن الفتن الطائفية توقفت بعد هذا العام. فقد استمرت إبان مرحلة الاستعمار الفرنسي في سورية، وخلاله وبعده في لبنان، وأصبحت مذابح القرن التاسع عشر مكونًا في ذاكرتها، غير أنها باتت تجد في مواجهتها خصومًا جددًا مثل الوطنية والقومية.

والإثنية، بحسب تعريفنا في هذا الكتاب، هي جماعة كبيرة من البشر ذات سمات مشتركة، ثقافية غالبًا، يُسلّم المنتمون إليها بأنها معطيات موروثة بسبب أصلٍ مشتركٍ، وهمي غالبًا، أو تاريخ مشتركٍ، وللدقة ذاكرة تاريخية مشتركة (تشمل تذكّرًا ونسيانًا، وحقائقَ وأوهامًا، وتاريخًا صحيحًا ومتخيلًا)، وتداخلت في حالات مع «الديانات الإثنية» في مراحل تاريخية مبكرة، وما زال التداخل في بعضها قائمًا حتى يومنا هذا (اليهود، الأرمن، الكلدان، وديانات آسيوية وأفريقية كثيرة ترتبط بشعوب وقبائل محددة يصعب حصرها في هذا المقام).

وغالبًا ما نشأت الدولة القومية الأوروبية من عملية تمدد «إثنية نواة» وسيطرتها على أقاليم ذات إثنيات أخرى ودمجتها بالقوة بعنف الدولة أو باستخدام الدين المشترك والروابط الأرستقراطية الإثنية. هكذا قامت الدولة القومية، أو الدولة - الأمة في فرنسا وشمال أوروبا عمومًا. وقد تستوعب الإثنية النواة مهاجرين من إثنيات أخرى، كما في حالات الولايات المتحدة وكندا وأستراليا بدرجات متفاوتة من النجاح. وثمة مناطق فشلت فيها هذه العملية، إذ

---

(21) Tabitha Petran, *Syria,* Nations of the Modern World (New York: Praeger, [1972]), and Michael C. Hudson, *The Precarious Republic: Political Modernization in Lebanon* (New York: Random House, 1986).

انتشرت الأيديولوجيا القومية قبل نشوء الدولة الوطنية، وجرى تسييس الإثنيات المهمشة لهويتها، كما في البلقان وأوروبا الشرقية، واعتبرت الدولة مجرد تعبير عن هيمنة إثنية أو قومية أخرى تقمعها أو تميز ضدها. وفي كثير من دول العالم الثالث لم تنجح الإثنية الرئيسة وممثلوها (غالبًا من الإنتلجنسيا والعسكر) في فرض سيطرتهم نتيجة ضعف الدولة والاقتصاد وعجزهم عن الدمج، ومالت الجماعات السكانية لتسييس هويتها باعتبارها مظلومة من قبل القومية أو الإثنية أو الطائفة المسيطرة. وفي حالات أخرى جرت أثننة المذهب أو الدين للسبب نفسه (مثلما شهدنا في بعض بلدان المشرق العربي).

وغالبًا ما تسعى الطائفية السياسية إلى أثننة الطائفة الدينية، أي التعامل معها باعتبارها جماعة يشترك المنتمون إليها بصفات موروثة ثابتة منفصلة عن الإيمان أو عدم الإيمان بالدين، وباعتبار التبعية التاريخية لهذا الدين كافية لتشكيل أسطورة منشأ الطائفة والذاكرة التاريخية (المظلومية والأمجاد الغابرة في آنٍ معًا)، والصفات الثقافية المشتركة.

وتتجسد الإثنية في عصرنا كما هو معبّر عنها في مشاريع سياسيّة وخطاب قومي، وفي الحياة اليوميّة أيضًا في التصنيفات العمليّة للمعطيات التي يصادفها الإنسان في حياته اليوميّة إلى فئات وخرائط معرفيّة وأطر خطابيّة وروتين وأنماط تنظيميّة وشبكات اجتماعيّة ومؤسّسات. هكذا هي إثنيّة الحياة اليومية، أو إثنيّة الأيام العاديّة[22].

وعلى الرّغم من تأثير النظريات البنيويّة في العلوم الاجتماعيّة ونقد التشيُّؤ في الأنثروبولوجيا وغيرها من التخصّصات، والمساهمات النسويّة وما بعد البنيويّة وما بعد الحداثيّة التي زعزعت استقرار النظريات الاجتماعيّة، والقبول العام بفكرة أنّ الثقافات والجماعات والقبائل والأمم والأعراق والجماعات الإثنية ليست جوهرًا اجتماعيًا ماديًا، ولا كيانات حصريّة ذات حدود واضحة، فإنّ الناس يستمرون باعتبارهم فاعلين اجتماعيًا. لقد أصبح الأمر مفروغًا منه في العلوم

(22) Rogers Brubaker, *Ethnicity without Groups* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004), p. 2.

الاجتماعية أنّ الجماعات والهويات مصنوعة، وتُصنع. ومع ذلك، تستمر في تحديد سلوك البشر ورؤيتهم للمجتمع كأنها هويات أصلية «طبيعية»، لأن البشر لا يتصرفون في حياتهم بموجب التنظير السوسيولوجي أو التحليل التاريخي لنشوء هوياتهم المصنوعة.

حاول روجر بروبيكر طرح فكرة الإثنية من دون الجماعاتيّة، أي من دون افتراض وجود مجموعات مغلقة تشكّل حالة جوهريّة في المجتمع الإنساني، فالصراع الإثني في رأيه ليس دائمًا صراعًا بين جماعات إثنيّة. ولكنّه لم يتمكن من تفسير كيف يمكن أن يجري ذلك في الواقع، وظل يراوح عند نقد الخطاب، لأنه لم يأخذ في الاعتبار الفرق بين الجماعة والجماعة المتخيلة. فيمكن ألا تكون ثمة جماعات حصرية في الواقع، ولكن تقوم سياسات الهوية بإنتاج جماعات متخيلة ذات حدود حصرية موضوعة.

يقول بروبيكر إنه من الصعب تصوّر أي علم اجتماع من دون مصطلح المجموعة (Group)، أمّا المجموعتيّة (Groupism) فهي ميلٌ إلى رؤية الجماعات المحددة والحصريّة كمركّبات أساسيّة في الحياة الاجتماعيّة ومحرّك للصراعات الاجتماعيّة ووحدة أساسيّة في التحليل الاجتماعي، إنه الميل إلى إنتاج جماعات إثنية وقوميات وأعراق كوحدات جوهريّة يمكن أن تُنسب إليها مصلحة وفعل اجتماعي سياسي. فيُنظر إلى هذه كأنّها متجانسة داخليًّا محدّدة ومحصورة، وحتى كفواعل سياسيّة موحّدة ذات أهداف مشتركة. إنّه الميل إلى تمثيل العالم الاجتماعي والثقافي كفسيفساء مؤلّفة من وحدات ثقافيّة وإثنية وعرقيّة[23]. وهكذا تقارب النظرة الطائفية المجتمعَ بوصفه مؤلّفًا من طوائف تشكل جماعات ذات حدود ووصفات مشتركة.

ما المشكلة في اعتبار النزاع الإثني صراعًا بين جماعات إثنية، والطائفي صراعًا بين طوائف دينية، والقومي صراعًا بين شعوب؟ إنه الفرق بين مصطلحات السياسات الإثنية والطائفية والقومية وغيرها ومصطلحات التحليل

---

(23) Ibid., p. 8.

الاجتماعي؛ فالعلوم الاجتماعية لا تسلّم بأنه صراع بين جماعات؛ إذ يفترض أن تبحث في شؤون مثل: من هم أصحاب المصلحة في الصراع؟ ومن هم الفاعلون السياسيون فعلًا؟ وكيف ينشأ الصراع بين جماعات؟ ولكن يُفترَض أن تدرك هذه العلوم أن الصراع قد يتحول فعلًا إلى صراع بين جماعات. صحيح أنه غالبًا ما تكون المصطلحات المجموعاتيّة أدائيّة كما يقول بورديو بحيث تميل إلى إنتاج ما يظهر أنّها تصفه[24]، واستحضار ما يبدو أنه حاضر تتعامل معه. ولكن هذا قد يحصل فعلًا في النهاية ويطور دينامية خاصة به، وهذا ما لا يأبه به بعض المتخصصين في العلوم الاجتماعية الذين تقتصر وظيفتهم على تفكيك الظواهر الاجتماعية واكتشاف القوى والمصالح «الحقيقية» خلفها، ويتجاهلون أن المتخيل يطور قوى ومصالح حقيقية، وأنه لا يختفي بتحليله نظريًا.

ليس العنف الإثني إثنيًّا في جوهره، بل يُصنّف كذلك بواسطة الصحافيين والرسميين والباحثين وعاملي الإغاثة والفاعلين والضحايا. ولذلك في ما عدا النزاع أو الصراع، ثمّة ميتا - نزاع (أو ميتا - صراع) يدور حول تعريف الصراع وطبيعته، وهو جزءٌ من الصراع ذاته[25]. أمّا بالنّسبة إلى الجانب المعرفي، فإنّ الإثنية والعرق والقوميّة هي أساسًا أشكال في فهم الواقع الاجتماعي وتفسيره وتمثيله. إنّها ليست أشياء في العالم بل زوايا نظر إلى العالم، وهذا يشمل آليات في الإدراك والتجاهل والتذكّر والنسيان[26].

والفئة (Category) أو الطائفة ليست جماعة بل تحديد لجماعة[27]؛ لأن الجماعة حتى في أقل تعريفاتها كثافة، وأكثرها ضمورًا، تتضمن ما هو أكثر من الحدود التي تفصلها عن غيرها؛ إنها تشمل تضامنًا وعلاقات متبادلة وتواصلًا

---

(24) Pierre Bourdieu, «Identity and Representation: Elements for a Critical Reflection on the Idea of Region,» in: Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Edited and introduced by John B. Thompson; Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), p. 220.

(25) Brubaker, p. 16.

(26) Ibid., p. 17.

(27) Ibid., p. 12.

بين الأفراد والوحدات المكونة لها. وتوظف العمليّة المعرفيّة الاجتماعيّة التي تستخدم الفئات والتصنيفات لفهم العالم الاجتماعي بربطها بأفكار وصور نمطيّة وتوقعات من أعضاء الجماعة هذه مع التداعيات العاطفيّة والأحكام المعياريّة، وتُستخدم في سياق علاقات تبادليّة تفعّلها قوادح وإشارات أو رموز ظرفيّة، هي عملية إنتاج الجماعة المتخيلة.

يتواصل هذا الحديث الأكاديمي عن الجماعات كمخططات ثقافية ومؤسسات خطابية وكزوايا نظر «أخّاذة»، وفي هذه الأثناء يستمر القتل وممارسة الصراع على الدولة كأنه صراع بين جماعات. فهل يؤثّر النقد في العالم الواقعي؟ أم هو نقاش في برج عاجي؟ وما الفرق العملي الذي يشكّله؟ إنّ تصنيف شخص في قوميّة معيّنة أو طائفة معيّنة قد يحدّد في مجتمعاتٍ معيّنة كيفيّة السلوك تجاه هذا الشخص، واللغة المستخدمة معه، وربما يعني أيضًا قتله عند حاجز تُقيمه ميليشيا طائفية. فكيف يمكننا القول إن هذا ليس حقيقيًا.

وبهذا المعنى، فإن الفرق بين الفئة والفئوية، والطائفة والطائفية، هو بالضبط أن الفئوية والطائفية ترسمان الحدود، وتنتجان جماعة من خلال رسم الحدود ذاتها، جماعة متخيلة. وذلك خلافًا للجماعة العضوية التي تُنتِج هي حدودها مع الخارج.

ليست هذه مسألة نظرية. الصراعات الطائفية تنتج جماعات فعلًا، وكونها متخيلة لا يعني أنها غير قائمة. ويبدو لي أن تفكيكها لا يكون بمجرد استنتاجات نظرية ناجمة عن التحليل التاريخي، بل إنه يتطلب أكثر من استراتيجيات نقد الخطاب. فهو يتعلق بمدى نجاح تأسيس المواطنة والسياسة الاندماجية والعدالة في الواقع، أو بنجاح التوافق بين الجماعات أو استمرار الصراع والانفصال. وقد يساهم في ذلك النقد العلمي النظري لعملية تشكل الجماعات، وزيف الأيديولوجيا الجماعتية، الطائفية في حالتنا، إذا تحول إلى جزء من ثقافة نخب قادرة على التعبير عنه في قنوات ثقافية ذات رواج كما في الخطاب السياسي والأدب والفن والوسائل الإعلامية وغيرها.

ثالثًا: في تحول الطائفية المتخيّلة إلى بنية اجتماعية فكرية مهيمنة على الأفراد

كما في حالة الإثنية، تتحول الطائفية إلى بنى وعلاقات اجتماعية مفروضة على الفرد حتى لو لم يكن طائفيًا. وقد استنتج باحثون من تجربة إيرلندا الشمالية أن الطائفيّة ليست مجموعة أعمال فرديّة شاذة أو منحرفة، بل هي بنية اجتماعية ذات خصائص غير متعلقة بصفات الأفراد بالضرورة. فمن الممكن أن يكون الأفراد طائفيين أو غير طائفيين، بمعنى أنهم يحملون أفكارًا مسبقة ضد الآخرين، ولكنّهم بالضرورة مطيّفون أو يجري تطييفهم في المجتمع الطائفي، أو في النظام الطائفي، حيث الأسماء، وأماكن السكن، وفرق كرة القدم، وأمور كثيرة أخرى ترتبط بالانتماء الطائفي[28].

ويُحتمل في مثل هذه المجتمعات أن تترتّب على معرفة الهويّة الطائفيّة للشخص المقابل أمور كثيرة، وربما تكون مسألة حياة أو موت، كما ذكرنا من قبل. فروبي مكفي (Robbie McVeigh)، مثلًا، ميز بين القتل على أساس طائفي وبين القتل خلال المواجهات في إيرلندا، واعتبر القتل على أساس طائفي هو القتل على الهويّة بسبب كون الشخص بروتستانتيًا أو كاثوليكيًا فقط. ومن ذلك يذكر حالة جرت يوم 15/ 8/ 1994 وأثارت ضجّةً كبرى لأنّها وقعت في مرحلة وقف إطلاق نار، وكان القتل لمجرد كون الشخص كاثوليكيًا[29]. ويمكن لأي لبناني أو عراقي (وحتى سوري مؤخرًا) أن يتذكر حالات كثيرة مشابهة من ذكريات الحرب الأهلية.

لكن ما هو أهم من القتل على الهوية في الحالات المتطرفة إبان الحروب بين أحياء المدن والقرى في الأرياف، هو الحياة اليومية؛ إذ أصبحت البنية الطائفيّة تحدّد كل نواحي الحياة في لبنان وشمال إيرلندا؛ فعبرها يعيش الناس طبقاتهم الاجتماعية وهويتهم «الجندرية» وأماكن إقامتهم ومدافنهم. تعني الطائفية في

---

(28) McVeigh, p. 633.

(29) Ibid., p. 621.

هذه الحالة مجموعة من التحديدات التي يتأثر بها وعي الفرد لذاته وأنماط سلوكه وعلاقات التبادل الاجتماعية والسياسية في حياته. فالهويات الأخرى تتنوع وتتباين وتتناقض ولكن ضمن إطار الأسوار التي تفرضها المحددات التي تفرضها الطائفية. ولا شك في أن اللبنانيين يعيشون وضعًا مشابهًا، سواء أكانوا طائفيين أم لا. فهم يمارسون انتماءاتهم المختلفة عبر انتماء واحد غالب هو «الطائفة» التي تحدّد حياة الناس في كل مرحلة، أين يولدون، وإلى أي مدرسة يذهبون، وأين يعملون، وأي علاقات اجتماعيّة ينسجون، وأين يسكنون.

وغالبًا ما تشتعل الأزمة الطائفيّة أو النزاعات الطائفيّة في فترات الأزمات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسية، أو في فترات الصراع الوجودي على السلطة. أما في فترات الازدهار الاقتصادي والنمو والتطور الاجتماعي فإن الدولة ذات البنية «التوافقية» بين جماعات تكون أكثر قدرة على تعزيز التوافق، وتكون الدولة/ الأمة ذات النزعة الاندماجية أكثر قدرة على استيعاب الاختلافات وتدمج الناس وطنيًا دمجًا يتجاوز الاختلافات الطائفيّة.

ويعني الاندماج الانتقال إلى انقسامات أفقية بين طبقات ونخب وجماعات مصالح وتصورات مختلفة لكيفية إدارة الدولة والمجتمع؛ وهذه يجمعها مشروع وطني أو انتماء إلى مواطنة وقيم دستورية وغيرها تمكّن الطبقات الدنيا من التطلّع إلى المساواة. فهي تشعر أن ثمة هوية مشتركة مع الطبقات الأعلى، وحدًا أدنى من القيم المشتركة معها يسمح لها بمقارنة نفسها بها والمطالبة بالمساواة. فمن يطالب بالمساواة، يفعل ذلك وهو يعلم أن المساواة قيمة «معقولة» ومقبولة، أو يمكن أن تصبح مقبولة لأنها باتت تحظى بشرعية ما، وأن المعارضة لهذه القيمة هي التي تحتاج إلى تبرير معارضتها. فانعدام المساواة بموجب السلم المعياري هذا في حالة الوطنية، قد يهدّد قيمًا أخرى مثل الوحدة الوطنية على سبيل المثال. وينطبق هذا الحكم على مطالب أخرى تفترض قيمًا مثل الحريّة بافتراض أن الحريات المدنية مشتقة منها، وكذلك المشاركة السياسيّة وغيرها.

وفي البلدان التي يقوم فيها نظام طائفي توافقي يُزعَم أنه يستند إلى ديمقراطية من نوع خاص هي الديمقراطية التوافقية، ويقوم على ما يُدعى باللغة الطائفية

السياسية اللبنانية «العيش المشترك» يدور صراع على التاريخ، لأن كل طائفة تكتب تاريخ البلد بشكل مختلف عن الأخرى. وتتغير كتابة التاريخ مع تغير الأهداف السياسية. فمن رفض وجود تاريخ مشترك مع عدم اعتراف بعض القطاعات السكانية التي تُسمّى طوائفَ في لبنان بوصفه كيانًا نشأ في حدود لبنان الكبير (الفرنسي) في عام 1920، إلى محاولة فرض الطائفة على التاريخ كجزء من تاريخ لبنان، والتصارع بين الطوائف حول من الأصيل ومن الدخيل؟ ومن يرتبط جبل لبنان به وبطبيعته بصلة عابرة للتاريخ مع الأرض، ومن دافع عنه وعن استقلاله عبر التاريخ؟ وتنمذج التواريخ اللبنانية الحديثة للبنان ذلك، عبر انطلاقها من رؤية سردية ثاوية لدى المؤرخ في إنتاج تاريخ لبنان وفق انتماءاته الطائفية، بحيث نشأت تواريخ مارونية ودرزية وشيعية وسنية، وأخيرًا علوية وغيرها للبنان. هكذا تُفرض مصطلحات الحاضر على الماضي، ويتغير استخدامها تبعًا للموقف السياسي[30].

في الماضي، تلخَّصت مقاربة أغلبية من يصوغون موقف المسلمين في لبنان من الكيان اللبناني في إنكار أي تاريخ له، أو خاص به. وعمل بعض المؤرخين المهنيين على تأريخ رفض الانضمام إلى الكيان اللبناني[31]. وأصبح الموقف لاحقًا عبارة عن محاولة تأكيد دورٍ للطائفة التي يتحدثون باسمها في هذا التاريخ، بعد أن سلموا به، وأصبح الصراع يدور على حصة فيه، ومن ثمّ في تاريخه.

وثمة قائمة طويلة من الاختلافات في كتابة التاريخ وتأويله وتطور هذه الاختلافات مع تغير مواقف قيادات الطوائف: رفض، حرب، تعايش ... إلخ.

---

(30) للتفصيل في موضوع حملات كسروان تحديدًا، قارن بـ: محمد جمال باروت، **حملات كسروان في التاريخ السياسي لفتاوى ابن تيمية** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 58-113.

(31) على طول كتابه، يستعرض المؤرخ علي عبد المنعم شعيب مثلًا بالتفصيل مواقف فعاليات وقيادات جبل عامل الرافضة لضمهم إلى كيان لبنان الكبير قسرًا، وأصرارهم على مطلب الوحدة مع سورية مقتبسًا بيانات المؤتمرات العاملية المختلفة، ومؤتمر الساحل والأقضية الأربعة، ومقالات عديدة لقيادات صدرت في صحف مثل القبس ولسان الحال وغيرها. يُنظر: علي عبد المنعم شعيب، **مطالب جبل عامل: الوحدة المساواة في لبنان الكبير، 1900-1936**، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987).

ومن أفضل الأمثلة على ذلك هو كيفية مقاربة تاريخ الحملات المملوكية على كسروان، من تصنيف الضحية كموارنة، أو موارنة ودروز، إلى اكتشاف أن الضحية كانت شيعية أو نصيرية أو كلتيهما، أو خليطًا من جميع الطوائف. وكل تحديد لهوية السكان كان يعني علاقة طائفة بعينها مع جبل لبنان، وأولويتها، هذا عدا إسقاط تحالفات وعداوات الحاضر على الماضي، وعدا الخلاف على الموقف من المماليك أنفسهم[32].

فثمة مؤرخون يعتبرون الحملات تأديبية ضد متمردين، فيقفون مع المماليك على خط التطور التاريخي نفسه كحالة من الوحدة الإسلامية السنية، أو حتى العربية، ضد الانفصالية، وآخرون يؤكدون أن المتمردين شيعة أو نصيرية أو غيرهم. كان الخلاف الذي أشغل المؤرخين اللبنانيين هو حول هوية سكان كسروان «الطائفية» حين وقعت الحملات المملوكية الثلاث في زمن التحول من العصر الصليبي إلى المملوكي في بلاد الشام، وزمن غزوات المغول أيضًا ضد تلك البلاد. ويسأل السؤال لماذا يهتم مؤرخون معاصرون بهوية سكان تلك النواحي «الطائفية» في تلك المرحلة ما داموا كسروانيين؟ لا شك في أن ثمة دافعًا سياسيًا أيديولوجيًا متعلقًا بالتواصل التاريخي على الأرض، وذلك ليس لأسباب أدبية أو شاعرية، بل لغرض تأسيس حقوق جماعية سياسية تاريخية. إن تأسيس علاقة جماعية سياسية بالأرض هو بالضبط ما تقوم به القومية، بما هي ظاهرة حديثة تؤسس لحق تقرير المصير على الأرض. في لبنان تظهر الطائفية، إذًا، باعتبارها قومنة لتبعية الناس لدين أو مذهب وإسقاطها على الماضي لتأسيس حقوق لها في الدولة. وهذا مثال واحد فقط.

---

(32) نجد عرضًا وتحليلًا لهذه الاختلافات في: بيضون، **الصراع على تاريخ لبنان**. يُنظر على نحو خاص، الفصل المعنون «موتى كسروان»، ص 61-93. وبالطبع لم ينه هذا الكتاب النقاش، فصدرت العديد من الدراسات حول: تاريخ توطن جماعات الديانات والمذاهب المختلفة في المناطق المختلفة من لبنان، تأريخ قدوم المسيحيين إلى الشوف، تأريخ خروج الشيعة من جبل لبنان، وغيرها من قضايا العلاقة بين الطوائف والأقاليم، هذا مع أنّ التوافق اللبناني فدرالي إقليمي، بل طائفي شخصي. وعمومًا تفترض هذه الدراسات تاريخًا مستمرًا لطوائف بوصفها كيانات عابرة للتاريخ، كما تفترض ضمنًا علاقة بين الطائفة والأرض كأن الطائفة كائن قومي. ومن الدراسات الديموغرافية التي صدرت بعد هذا الكتاب: لطيف إلياس لطيف، **في التحولات الديموغرافية للطوائف اللبنانية** (بيروت: معرض الشوف الدائم للكتاب، 2012).

في مجاولته الكلاسيكية لكتابة نظرية شاملة للصراعات الإثنية (التي يشمل الطائفية فيها)[33]، والتي سبق أن تطرقنا إليها، يشدد هوروفيتس على أهمية الجانب المعنوي المتعلق بأهمية الجماعة ومكانتها وشرعيتها، المرتبطة بملكيتها للمكان في البلاد؛ ثم يضع قائمة بأربعة مصادر للشرعية هي:

1- الأصالة قبل الاحتلال.

2- الإيمان برسالة معينة للجماعة في أرض محددة، وتحديدًا رسالة دينية، مثلما يرى الموارنة لبنان وطنًا للمسيحية المارونية.

3- ادعاءات بالتفوق مصدرها سيطرة مبكرة أو «حكم تقليدي».

4- الحق الناجم عن تفضيل الاستعمار للجماعة لكي تخلفه[34].

وعلى سبيل المثال، استخدمت الطوائف اللبنانية هذه العناصر بتفاوت، كما أنها تعاملت مع المصدر الرابع مصدرًا للشرعية ومصدرًا للمسّ بالشرعية في الصراع السياسي.

وثمة في العراق صراع هيستوريوغرافي شبيه بثورة العشرين، والعلاقة بالإنكليز، ودور عشائر الجنوب ورجال الدين في إشعالها، وهل شارك فيها السنة أم لم يشاركوا؟ وإذا كان من قادها رجال دين شيعة فعلًا، فهل فعلوا ذلك بدوافع وطنية عراقية أم لتناقضات المؤسسة الدينية الشيعية مع الدور الإنكليزي في إيران بعد ثورة إيران الدستورية (1905-1907) المعروفة بحركة المشروطة (وبالفارسية مشروطيت) ويمكن تعداد عشرات الأمثلة عن نقاشات تاريخية حول الماضي. ولكنّه لم يتحول بعد إلى صراع ثقافي شامل، وما زال دائرًا في أوساط قلة من المؤرخين.

ومن مظاهر الطائفية السياسية المهمة ربط أرض محددة بعيش طائفة بعينها عليها قبل مئات السنين، واكتساب الحق الشرعي واغتصاب الآخرين

---

(33) Horowitz, pp. 4-5, 41 and 51.

(34) Ibid., pp. 202-205.

له من السبق في الوجود عليها. أو تطييف الأرض بأثر تراجعي، وكأنها كانت دائمًا أرضًا سياسية، أو إقليمًا سياسيًا (Territory)، وليست مجرد موطن ومعمورة ومكان للعيش. ومن مظاهرها أيضًا الاتهامات المتبادلة بالتعاون مع الأجانب المحتلين، ليس في الحاضر «فحسب»[35]، بل في الماضي أيضًا. وكأن هذا «الغدر» بالتواطؤ مع العدو من طباع الخصم الطائفي. فيذكر كثيرون تعاون العالِم الشيعي الإمامي الطوسي (ت. 672هـ/ 1274م) مع هولاكو (ت. 1265م)، وخيانة وزير المستعصم العلقمي الشيعي وتشجيعه جيش هولاكو، إلى درجة لا تتسع فيها الهوامش لاقتباس الأمثلة والمراجع التاريخية، هذا عدا الأمثلة على تعاون فئات من العلويين والنصارى مع الصليبيين في مراحل مختلفة، يذكر منها بشكل خاص دعم الموارنة للصليبيين للقضاء على مقاومة طرابلس، وكان هذا من المبررات التي استخدمها المماليك بعد قرنين لارتكاب فظائع ضد المسيحيين. لقد ترسخت قصص هذا التعاون وتضخمت في الذاكرة الشعبية التي سايرها المماليك، كما سايروا الفقهاء المتشددين، وهذا مفهوم من منظور حكام غرباء يسعون للحصول على قبولٍ عند السكان المحليين بوصفهم حماة الإسلام؛ ولكن قلما يُذكر تعاون أمراء ممن يصنفون في أيامنا بوصفهم «سنّة» مع الصليبيين ضد أمراء آخرين، وأمراء مماليك مع أحفاد هولاكو التتار في غزوهم لبلاد الشام في نهاية القرن السابع الهجري، بداية القرن الرابع عشر الميلادي[36].

لقد كانت دوافع التعاون مع الغزاة (من مختلف الديانات والأقوام) والكامنة في «الأقلياتية» في بعض الحالات، والخصومة والطموح السياسي في حالات أخرى، قائمة ومنتشرة إلى درجة يصعب حصرها قبل قيام الدولة الوطنية، ولا سيما عند استشعار ضعف السلطة المركزية وإمكانية هزيمتها. ولم يختص

---

(35) كما في اتهامات التأريخ الطائفي الشيعي لثورة العشرين في العراق للسنّة بعدم المشاركة في الثورة، أو التواطؤ مع الاحتلال ضدها.

(36) يُنظر أمثلة عند مؤرخين معاصرين لتلك الأحداث 698هـ/ 1299م: إسماعيل بن علي أبو الفداء، **المختصر في أخبار البشر**، علق عليه ووضع حواشيه محمود ديوب، 2 ج في 2 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، ص 406-409، وأحمد بن عبد الوهاب النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، ج 32 (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1998)، ص 189-191.

ذلك بطائفة من الطوائف، ولا حتى بالطائفية السياسية، التي قد تنزلق إلى تأدية مثل هذا الدور غير الوطني في عصرنا. كانت هذه ظاهرة تكاد تكون عامة، ويكفي النظر في تنافس أئمة الشيعة والسنة، ورجال الدين اليهود والنصارى، في العصر المغولي تحديدًا، في مدن ومناطق ما يعتبر إيران (المعاصرة) لكسب ود الحاكم الإيلخاني لكي يتبنى مذهبهم، أي حين طرأ على البلاد حكام لا يعتنقون أيًا من هذه المذاهب والديانات.

ونحن عمومًا على اقتناع أن اللغة والرموز التي أمكن بواسطتها تحويل الاختلافات المذهبية إلى صراعات طائفية في العصر الحاضر، قد نشأت في ظل حكم المماليك للمشرق العربي ومصر في حالة السنة، في إعادة صياغة الهوية المذهبية ضد الفرق الشيعية والعلوية الغالية في المشرق في مرحلة الصراع مع المغول تحديدًا. أما في حالة الشيعة فبدأت هذه العملية في بغداد في ظل حكم البويهيين، واكتملت وتمأسست في ظل حكم الصفويين.

ولا يصح الحديث عن انقسام ديني سياسي في الحضارة الإسلامية باعتبارها ظاهرة أيديولوجية أو واقعًا اجتماعيًا يتميز بثبات نسبي على شكل طوائف، إلا مع القرنين السابع والثامن الهجريين/ الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين (ولكن من دون أن تُستَخدم المصطلحات أو حتى المفردات ذاتها) وصولًا إلى العهد العثماني الذي أخضع فيه السلطان المؤسسة الدينية (مشيخة الإسلام) وجهازها للدولة؛ وذلك على خلفية إخضاع الدين للدولة. وهذا ما حصل أيضًا في السلطنة الصفوية التي أقامت مؤسسة دينية أيضًا؛ فمع إخضاع الدين للدولة مؤسسيًا في ظل هيمنة الثقافة الدينية اجتماعيًا انقسم المجتمع في تأييده ومعارضته للحكم القائم على شكل جماعات راحت تبرر ذاتها وتشرعن اختلافها مع الآخرين بتفسيراتٍ مختلفة للدين، وانتهت إلى تبرير ذاتها بحقوق مسلوبة ومظلومية تاريخية وغيرها.

وفي رأينا ليس من الضروري الاتفاق على تاريخ موحد للدولة الوطنية في عصرنا لغرض تجاوز الطائفية السياسية والانشقاقات والشروخ الأهلية التي تسبّبها. فالاتفاق على تاريخ لبنان مثلًا، ليس شرطًا لوحدة لبنان الحاضر، خلافًا لما يرى كمال الصليبي؛ فبحسب رأيه يمكن أن يشكل اللبنانيون أمّة أو جماعةً

سياسيّة فقط إذا اتفقوا على رؤية مشتركة لماضيهم(37). ولكن يبدو لي أنه سوف تكفي، بالنسبة إلى المرحلة القادمة، مشاعر النفور المشتركة تجاه ماضي الاحتراب الأهلي، وانتماءٍ إلى لبنان يفسر على أوجه مختلفة، وأحيانًا متناقضة. ففي رأينا ليس من الضروري الاتفاق على «الأسباب الحقيقية» للحرب الأهلية، وتحديد المسؤول عنها، بل يكفي الاتفاق على كونها ماضيًا من المعاناة المشتركة. وبعد زوال الطائفية السياسية فقط من المحتمل الاتفاق على تاريخها. ويمكن الاتفاق على نفي الماضي، من دون الاتفاق على سرديات الماضي نفسه. ثمة حاجة إلى نفي الكتابة الطائفية المنفردة، ونفي المرحلة، باعتبارها «ماضيًا»، وباعتبار الواقع الحاضر ليس مجرد امتدادٍ غير منقطع للماضي، وذلك بتأسيس المواطنة المشتركة في الدولة، بحيث لا يُستمد أي حق في التاريخ الحاضر؛ تاريخ الدولة، من التاريخ الماضي؛ تاريخ ما قبل الدولة، سواء اتفق المؤرخون عليه أم لم يتفقوا.

(37) Kamal S. Salibi, *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered*, new ed. (London: I. B. Tauris, 2003), pp. 17-18.

الفصل الثاني

من اللفظ ودلالاته المتبدّلة
إلى المصطلح السوسيولوجي التحليلي

ينتشر في الوعي اليومي والخطاب الإعلامي العربي تمييزٌ بين الطائفيّة والمذهبية، باعتبار الأولى علاقة تبعية لطائفة دينية من بين طوائف عدة، والثانية علاقة تبعية لجماعة مذهبية من ضمن مذاهب عدة في إطار دين بعينه. والحقيقة أن التمذهب هو تبني عقيدة دينية، أو انحياز إلى مدرسة فقهية أو عقيدية في تفسير دين معين، أو هو انتماء إلى نمط من أنماط التديّن في الديانة ذاتها ينظّم ممارسات جماعة دينية في العبادات والمعاملات، أي على مستوى الطقوس والعقائد في الحياة اليومية للمؤمن في حالة الفرق الدينيّة. وقد اتّخذت الأديان كافة، بالضرورة شكل المذاهب، بعد مرور فترة على نشوئها.

أما التعصب لجماعة، بالانتماء إلى ديانة أو مذهب، وباعتبار الانتماء إلى هذه الجماعة محددًا للهوية وحتى الموقف من الآخرين بوصفهم منتمين إلى جماعات أخرى، فهو ما بات يعرف حديثًا باسم الطائفيّة، لأنه تعصب لجماعةٍ، أي لطائفةٍ من البشر، وتحديد الموقف من الآخرين، بعد تصنيفهم بموجب هذه الانتماءات. فاشتقاق طائفية في هذه الحالة يماثل اشتقاقَيْ قبلية وقومية. وما يُوسم مذهبية في الوعي اليومي هو في الواقع طائفيّة. **ولا يهم هنا إذا كانت هذه الطائفيّة تعني تعصبًا لجماعة تابعة لمذهب أو دين، أي إن كانت طائفيّة مذهبية أو طائفيّة دينية. فهي في الحالتين انتماء عصبوي إلى جماعة تجمعها رابطة العقيدة (وليس بالضرورة الإيمان بهذه العقيدة وممارستها). ففي الطائفية عمومًا يتغلب التعصب للجماعة**

على التعصب للدين، وفي المذهبية والتدين يغلب التعصب للمذهب أو للدين على التعصب للجماعة، ولكن غالبًا ما يتقاطع التعصبان.

وثمة فرق في الحالتين بين التديّن والتمذهب من جهة، وبين الطائفة والطائفيّة من جهة أخرى. فالطائفة لا تعني بالضرورة إيمانًا دينيًا أو مذهبيًا، ولكنّها جماعة تتبع لمذهبٍ أو ديانةٍ. والتعصب لطائفة دينية بحيث يحدد الانتماء إليها تعريفات الهوية الذاتية، وتصنيف الآخرين بموجب هذا النوع من الانتماءات، وتحديد الموقف من الجماعات الأخرى، وتجاه الدولة هو طائفيّة. والطائفية ظاهرة اجتماعية وليست خيارًا سياسيًا فرديًا. وحتى حينما تُطرح كأنها خيار ثقافي سياسي أمام الفرد، تكون قد نشأت الطائفية وانتشرت وأصبحت من محددات الجماعة التي ينتمي إليها، بحيث تختلط الطائفية بالطائفة كما بينا آنفًا، ويسهل على الطائفيين الادعاء أن الطائفية متطابقة مع الانتماء إلى الطائفة في تميزه عن عدم الانتماء، الأمر الذي يصعِّب الخيار غير الطائفي. **إن خيار الانتماء إلى الطائفة من عدمه، هو غالبًا خيار وهمي في حالة هيمنة الطائفية. فالطائفية هي نفي حرية هذا الاختيار. والحرية هذه لا تمارس إلا من خلال الصراع معها.**

قد يستنتج بعضهم من هذا التصنيف أن الطائفية أصل البلاء، غير أننا قمنا فقط بالتمييز بين الاختلاف، وحتى الخلاف، الديني والمذهبي، وبين الطائفية. فذاك شيء، وتلك شيء آخر تمامًا. ولكن هذا لا يعني أن التديّن والتمذهب ظواهر حسنة وخيّرة في مقابل الطائفيّة السيّئة والقبيحة، ولا العكس. فنحن لا نقوم هنا بإصدار حكم قيمة، بل نكتب ذلك بغرض التمييز المصطلحي الضروري لتصنيف الظواهر قيد البحث. ولا نقول ذلك لنبرِّئ التديّن والتمذهب من النزاعات والصراعات والحروب، أو لنحمّلها للطائفيّة وحدها. فثمة أمثلة تاريخية على حروب دينية ومذهبية طويلة ودامية، مدفوعة بالخلاف الديني والمذهبي وبغيره، ودائمًا مبررة به، حتى قبل أن تتبلور الطوائف كظاهرة اجتماعية. وعرف التاريخ الإنساني حروبًا دينية، أو مدفوعة بالدين. كما ألحّ حراس «العقيدة الصحيحة» على ملاحقة الجماعات الدينية المنشقة ومحاربتها والتنكيل بأتباعها. ونشأت جدلية أساسية بين المؤسسة الدينية ومؤسسة المُلك انطلاقًا من هذه الخدمات

التي تؤديها السلطة السياسية «للدين الحق» في ملاحقة الزائغين عن العقيدة في مراحل تاريخية في العصور الوسطى مع ازدهار البابوية في أوروبا، وكذلك في تشييع إيران الصفوية بالقوة في عصر إسماعيل الصفوي، وفي تسنين المشرق العربي وأسلمته في العصر المملوكي. كما استُخدمت الخلافات الفقهية لشرعنة حروبٍ جرى خوضها بصيغة حروب دينية لفرض معتقد ديني معيّن أو نشره، سواء أكان هذا المعتقد مذهبًا متفرّعًا من دين، أم عدّ نفسه الديانة ذاتها. وفي حالات أخرى صيغ الصراع على السلطة صياغة دينية، كما في حالة الصراعات على الخلافة ضد الأمويين، ولاحقًا ضد العباسيين؛ وكما في حالة الملكية في إنكلترا مثلًا بعد الانشقاق عن الكاثوليكية وتوجيه تهمة محاولة العودة إليها إلى بعض الملوك (مثل ماري تيودور)، بعد أن باتت الكاثوليكية تعدّ هرطقة[1].

الهدف من هذا التمييز هو توضيح المصطلحات نظريًا. فعلى الرغم من كون هذه الظواهر متداخلة واقعًا وتاريخًا، فإننا نحتاج إلى هذا التمييز بعد التسليم بتداخل الظواهر، وذلك لتوضيح المفاهيم المنفصلة بغية فهم تداخلها وتمايزها. ويستحيل من دون ذلك أن نفهم أنه يمكن أن يكون الشخص العلماني (بمعنى غير المتدين، أو بمعنى الذي يؤمن بتحييد الدين سياسيًا) طائفيًا، مثلما يمكننا أن نتصور شخصًا متديّنًا غيرَ طائفي.

فمن الممكن أن يتعصّب العلماني الذي يدعو إلى تحييد الدولة دينيًا، ويفصل بين العقيدة والشريعة من جهة، والسياسة من جهة أخرى، لطائفةٍ ينتمي إليها بوصفها جماعة تجمعه بها مُشتركات معينة، وعلاقة تضامن ذات دلالات اجتماعية سياسية؛ فينطلق، مثلًا، في أحكامه السياسية كلها من «مظلومية طائفته» أو غبْن «مكانتها»، أو «حصة طائفته» في الثروة الاجتماعية وفي السلطة السياسية، حتى لو كانت هذه السلطة محيّدة دينيًا، ولا تتدخل في الشؤون الدينية. ومن ناحية أخرى، يمكن تصور إنسان متديّن يعدّ نفسه «متديّنًا حقًا» ويعيب في

(1) يُراجع: عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، 2 ج في 3 مج (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013-2015)، ج 2، مج 2: **العلمانية ونظريات العلمنة**، ص 78-81.

الوقت ذاته.التعصّب لجماعة لمجرد أنها تضم أتباع دينٍ أو مذهبٍ لأنها من منظوره الديني قد تضم بين صفوفها الأتقياء والآثمين، والأخيار والأشرار، والصالحين والطالحين.

هذا التمييز صحيح نظريًا، وهو قائم عمليًا في حالات كثيرة[2]. لكن كثيرًا ما يتداخل التدين والطائفية، وتتخذ العلمانية في بعض البلدان شكل مناهضة الطائفية. فالعلماني العربي المعلن، في بلاد الشام مثلًا، غالبًا ما يعرف نفسه كعلماني بمناهضته للطائفية، وليس بالموقف من علاقة الدين بالسياسة، ولا بمناهضة الدين؛ وذلك في مقابل بعض النماذج العلمانية المتطرفة التي اتخذت شكل محاربة الدين نفسه، واعتباره عقيدة «متخلّفة» مثل «عبادة العقل» في الطور الروبسبييري للثورة الفرنسية، وفي الاتحاد السوفياتي السابق الذي كان يعلم اختبارات «الإلحاد العلمي» أو قانون مكافحة الدين في ألبانيا الشيوعية السابقة.

---

(2) اعتبر حسن علوي من منطلق فهمه للطائفية كنظام حكم في العراق أنه لا يمكن فهم طائفيته بمعزل عن كون النظام العراقي الحديث متمذهبًا منذ العصر الملكي (وهو تشخيص نعارضه تمامًا كما سوف نبين في الجزء التاريخي من هذه الدراسة، فلا نظام الحكم الملكي، ولا الجمهوري كان نظامًا مذهبيًا بموجب بحثنا هذا). ولكنّه على الأقل ميّز بين الخلافات الطائفية والمذهبية مع أنه لا يدقق المصطلحات بوضوح. فما كتبه أن الطائفية العراقية لم تكن حول خلافات مذهبية (مع أنه يسمي الطائفية تمذهبًا لاحقًا). ويرى أن الطوائف العراقيّة لم تختلف على قضايا مذهبيّة أو قضايا ذات علاقة بالدين، وهو يعتبرها بذلك فريدة من نوعها في البلاد الإسلاميّة. فهي طائفيّة سياسيّة شبه محضة ذات علاقة بالسلطة. وقد وقعت بين الناس والسلطة، وليس بين الناس في ما بينهم، لأنّ السلطة التزمت مذهبًا حاكمًا غير المذهب المحكوم، ويصل إلى درجة القول «ومن الملفت للانتباه أن الطائفيّة العراقيّة السياسية تنمو في جزءٍ من الوسط العلماني، فهي تبدو واضحة المعالم في الوسط القومي وضعيفة الملامح في الوسط الماركسي، وتتضاءل قوة الطائفيّة وعنفوانها وتضمحل في الوسط الإسلامي المسيّس السني منه والشيعي». يُنظر: حسن العلوي، **الشيعة والدولة القومية في العراق، 1914–1990**، ط 2 (قم، إيران: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1990)، ص 260–261. وبحسب رأيه كانت الطائفيّة القديمة عفويّة ونزيهة، بل شجعّت الفكر الفلسفي المبدع والإنتاج الأدبي، كما أنّها ارتبطت بنقاشاتٍ مذهبيّة. بينما الطائفيّة العراقيّة الحديثة ذات علاقة بتيارات سياسيّة واجتماعيّة، وليس بمذاهب فكريّة أو دينيّة. وهو بذلك يميز بين الطائفية والمذهبية. ومع عدم اتفاقنا معه على التشخيص، فإننا نتفق معه على التمييز، وعلى اعتبار الطائفية السياسية متعلقة بالحكم ومعارضة الحكم.

أولًا: في المفهوم الوصفي الإسلامي الكلاسيكي للطائفة

الطائفة فئة أو جماعة. ولم ترتبط دلالة اللفظ في أصوله اللغوية العربية بالجماعة الدينية، أو المذهبية. وما يميزه في اللغة العربيّة من لفظ «الجماعة» عمومًا، هو أنه يدّل على فئة، والفئة جزء من كل. الطائفة جماعة تشكّل جزءًا من كل، ولذلك فهي في الأصل «طائفة من ...»؛ «طائفة من الأشياء» و«طائفة من الناس»، و«طائفة من القوم»، و«طائفة من المؤمنين»، بمعنى جماعة هي جزء من جماعة مرجعية أكبر. فهي جمع، ولكنّها جمعٌ يشكِّلُ قطاعًا من جماعةٍ أكبر. وتحوّلت إلى الإشارة إلى فئة من البشر تحديدًا تشكل جزءًا من فئة أكبر. ولم يعد دارَجًا الحديث عن طائفة من الأشياء، بل استوى اللفظ في اللغة على اعتبارها جماعة من البشر تحديدًا. وإن اكتفاء **موسوعة الإسلام** بمعنى «جماعة» لا يفي بالمعنى[3]. لأن الجماعة باعتبارها طائفة هي في الأصل فئة من جماعة أكبر. وازدادت دلالة اللفظ تخصيصًا في حالة مصطلح الطائفة (الدينية أو المذهبية) في عصرنا.

كانت المعاجم العربية دقيقةً في شرح الأصل الدلالي للفظ. فبموجب **لسان العرب** «الطائفةُ من الشيء: جزء منه. وفي التنزيل العزيز: ﴿وليَشْهَد عَذَابَهما طائفةٌ من المؤمنين﴾ [...] يقال: طائفة من الناس وطائفة من الليل. وفي الحديث: لا تزالُ طائفةٌ من أُمتي على الحقّ؛ الطائفةُ: الجماعة من الناس [...] وسُئِل إِسحق بن راهويه عنه فقال: الطائفةُ دون الألْف [...] وفي حديث عمران بن حُصَيْن وغُلامه الآبِقِ: لأَقْطَعَنَّ منه طائفًا [...] أي بعض أَطرافه»[4].

ومن هنا، فليس مصادفة أنّ مصطلح «الطائفة» كما يستخدم في الحياة المعاصرة يفيد اصطلاحًا التجميع، أو التجميع والتجزئة في آنٍ معًا، فالمقصود به فئات على أساس الانقسام إلى جماعات مميزة دينيًا أو مذهبيًا أو مهنيًا. ونجد

(3) «Taifa,» in: P. J. Bearman [et al.] (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 10, new ed. (Leiden: Brill, 2000).

(4) يُنظر مادة (ط، و، ف)، في: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، 2005)، ج 9، ص 160-161.

في حفريات اللغة الأساس الدلالي للتداعي السلبي الذي تطوّر لاحقًا، والذي بموجبه تصبح الطوائف تعبيرًا عن فئوية. فالجزء تقسيم للكل. وبالعربية المعاصرة الجماعة التي تشكّل جزءًا من كلٍ هي فئة. ومن هنا أصل التقارب في المعنى بين الطائفية والفئوية. فالطائفية فئويةٌ، وهي في استخدامها الحديث فئوية دينية ومذهبية. وليس مصادفة ألا نعثر على استخدام غير حديث لمصطلح الطائفية، إذ لم يوجد استخدام كهذا. **ففي مراحل ما قبل الحداثة وجد في اللغة العربية لفظ «طائفة»، ولكن لم تعرف العربية لفظ «الطائفية» إلا حديثًا.**

ولا يحمل لفظ «الطائفة» في غالبية آيات القرآن الكريم بدايةً معاني سلبيةً أو إيجابيةً[5]. فهو مصطلح وصفي وليس مفهومًا معياريًا، فيمكن أن تكون الطائفة

---

(5) يحمل لفظ «الطائفة» معنًى محايدًا في الآيات كافةً التي ترد فيها في القرآن الكريم. وهي في كلام الله إلى رسوله قد تكون في الآية نفسها طائفة مؤمنة أو غير مؤمنة، طائفة معه وطائفة عليه:

- ﴿وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُواْ بِالَّذِيَ أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُواْ آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (آل عمران: 72).

- ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِّنكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِم مَّا لاَ يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُل لَّوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (آل عمران: 154).

- ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُواْ مِنْ عِندِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً﴾ (النساء: 81).

- ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاَةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَاحِدَةً وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَى أَن تَضَعُواْ أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُواْ حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ (النساء: 102).

- ﴿وَلَوْلاَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّت طَّائِفَةٌ مُّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلاُّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ (النساء: 113).

- ﴿وَإِن كَانَ طَائِفَةٌ مِّنكُمْ آمَنُواْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُواْ فَاصْبِرُواْ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ (الأعراف: 87).

- ﴿لاَ تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِن نَّعْفُ عَن طَائِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُواْ مُجْرِمِينَ﴾ (التوبة: 66).

=

بالمصطلحات القرآنية باغية، أو مؤمنة. ويرد في القرآن الكريم ذكر طائفتين من المؤمنين تقتتلان. والطائفة هنا جزء لا يتجزأ من الجماعة التي تقوم في الأساس على تواشجية أخوية عقائدية أو دينية.

وبوصفها مصطلحًا وصفيًا لامعياريًا، تطورت دلالة الطائفة في الاجتماع الإسلامي المديني لتدل من الناحية الاقتصادية - الاجتماعية على جماعات الحِرَف المنظمة وفق أصناف، أي على فئات مهنية. وفي بداية العصر الإسلامي الوسيط كانت المهنية والحرفية تسمى غالبًا الصنف أو الأصناف بمعنى طبقات الحرف والمهن في المدينة الإسلامية، كما كانت تسمى الطوائف. وهذا منطقي؛ فالمقصود هنا فئات من الحرفيين وأصحاب المهن. ويذكر ابن منظور في **لسان العرب** أن الصنف في اللغة يعني «الطائفة من كل شيء. وكل ضرب من الأشياء صنف على حدة». ونجد المفرد مستخدمًا بمعنى الطائفة والفرقة من الناس في كتاب **العالم والمتعلم** لأبي حنيفة. لكن المفرد حتى في هذه المرحلة المبكرة من مراحل استعماله مرتبط إلى حد ما بالحرف والمهن[6].

ولم يبق هذا الترادف اللغوي بين الصنف والطائفة لغويًا. ومن هنا فطوائف الحرف نظام عرف في العصر الإسلامي «واستمر في العصر العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر. ومنحت الحكومة العثمانية مشايخ الحرف في

- ﴿فَإِن رَّجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِّنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن تَخْرُجُواْ مَعِيَ أَبَدًا وَلَن تُقَاتِلُواْ مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُواْ مَعَ الْخَالِفِينَ﴾ (التوبة: 83).
- ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: 122).
- ﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلاَ وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (آل عمران: 122).
- ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات: 9).

(6) عبد الرحمن زكي، **موسوعة مدينة القاهرة في ألف عام**، ط 8 (القاهرة: مكتب الأنجلو المصرية، 1987)، ص 86. يُنظر أيضًا: إدوارد وليم لاين، **عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم: مصر ما بين 1833-1835**، ترجمة سهير دسوم، ط 2 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999).

الولايات العثمانية ببلاد الشام وظائف هيئات اجتماعية وسيطة بينها وبين المنتمين إلى تلك الحرف، فكان «شيوخ الحرف» و«شيخ مشايخ الحرف» يُعيَّنون بواسطة القاضي، غير أن المعين منهم هو ممن يختاره أبناء الحرفة، وشكّلت سلطة شيخ الحرفة إدارة شؤون أبنائها، «والاهتمام بمشاكلهم، والإشراف على تنفيذ اتفاقاته، والطلب من القاضي تسجيل هذه الاتفاقات»[7]. وأصبحت الطوائف الحرفية تحت سيطرة السلطان في القرن السابع عشر، وصارت أداة إدارية في يد حكمه. فكانت كل طائفة تخضع لضابط معين، وكان هؤلاء الضباط يتولون مهمة حماية طوائفهم وجباية ضرائبها. وفي القرن الثامن عشر كانت هناك ثلاث مجموعات كبيرة من الطوائف في القاهرة، وكانت للطوائف تقاليد وطقوس معينة يلتزمها أفراد الطائفة جميعًا، وكانت تساهم في الاحتفالات العامة والخاصة. فكانت كل طائفة تشترك في المواكب بعربة تحمل نموذجًا من صناعتها. وكان أبرز هذه الاحتفالات موكب المحمل، واحتفال الرؤية بهلال رمضان، ووفاء النيل. وقد أخذ نظام طوائف الحرف يفقد معناه منذ إنشاء المصانع في أيام الوالي محمد علي. وفي عهد الخديوي سعيد أُبطل حق شيخ الطائفة في فرض الغرامات على أعضاء الطائفة. وأخيرًا أُلغِي ما بقي من الطوائف في عام 1882، وفي قول آخر في عام 1883 حينما تأسست المحاكم الأهلية[8].

وما ينطبق على المهن (الأصناف)، ينطبق أيضًا على كل رابطة تعاضدية (كوربوراتية) في المدينة (طلاب، معلمون، تجار، حرفيون)، فهذه الجماعة التعاضدية تحدِّد منزلة العضو فيها، ومكانته الاجتماعية، ونوع الضرائب التي يؤديها، وهوية رؤسائه المباشرين. وبهذا المعنى حتى السقاة والمتسوّلون كانوا طوائف[9].

---

(7) وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 13 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، ص 47.

(8) زكي، ص 155، يُنظر أيضًا: لاين، **عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم**.

(9) حول هذا الموضوع، يُنظر: Hamilton Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East, vol. 1: Islamic Society in the Eighteenth Century*, part 1 (London: Oxford University Press, 1967), pp. 276-277.

كانت الطائفة بهذا المعنى حجر الأساس في بنية المدينة الإسلامية، ومن عناصر استقرارها النسبي في العصر الوسيط حتى مرحلة الحداثة أو مرحلة التنظيمات العثمانية. واستمرت بقاياها بعد تفكك أسسها وانحلالها في الأسواق الحرفية التقليدية المدينية حتى العقود الأولى من القرن العشرين. فقد عمّرت الطوائف المهنية والحرفية قرونًا، وأعادت إنتاج نفسها بالوراثة، أو عبر علاقة المعلم، الحرفي أو التاجر، بالصبي المتدرب. وبوصفها تعاضديات منحت الطوائف (الحرفية) الحماية حتى لمواطن المدينة المتواضع مكانةً ما، وبيئةً اجتماعيةً، ومنظومة معياريةً يمارس بموجبها حياته؛ فيعرف ما المتوقع منه، وما يمكن أن يتطلّع إليه. **ساهمت الطائفة، بهذا المعنى، في تحديد شخصيته الاجتماعية والفضائل التي يفترض أن يصبو إليها، والأخلاق والمعايير التي يلتزمها. فالجماعة التي ينتمي إليها الإنسان ليس كفرد بل بوصفه عضوًا في جماعةٍ تحدد أيضًا المتوقَّع منه، ومناقبه المرجوة، وسلوكياته، إنها مرجعية الفضائل. وهذا خلافًا للطائفة المتخيلة التي سوف نتحدث عنها لاحقًا، والتي لا تشكل مرجعية أخلاقية كهذه، وتُبقي على عصبية من دون جماعة أهلية عينية، ومن ثمّ من دون إطار معيشي حياتي للفضيلة. فإذا لم تتوافر منظومة أخلاقية جديدة بمعايير هي موضع إجماع، تملأ العصبية الفراغ.**

وغالبًا ما تنظّمت المهن في زوايا أو طرق صوفية خاصة بها، في ترسيخٍ للطائفية المهنية كأخوية. وتعادل الطرق الصوفية هنا طوائفَ، فما يدعى طائفةً وفق الدال الاجتماعي، أي مهن وحرف، أو مذاهب دينية مميزة وفق الدال الديني، هو ما يُدعى في الصوفية بالطريقة التي تمثل إطارًا مؤسسيًا تنظم سلوك المريد. وكما يشير مرتضى مطهري فإنه «إذا ما ذُكِر أهل العرفان في معرض المعرفة دعوا بالعرفاء، وإذا ذكروا في معرض أمر اجتماعي دُعوا بالمتصوِّفة، فمؤسسة الطريقة اجتماعية»[10]. ويبلغ ذلك تجسيده الأوضح في الطوائف الحرفية الصوفية في بلاد الشام والأناضول.

(10) مرتضى مطهري، **العرفان والدين والفلسفة**، سلسلة تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري (بيروت: دار الإرشاد، 2009)، ص 335-336.

وتبنّت إلصوفية لفظ «الطائفة» في وصف الجماعة، ليصبح جماعة من الروحانيين المسلمين من أتباع الطريقة، وكان الجُنيد (ت. 297هـ) يكنّى سيّد الطائفة. وبهذا المعنى استخدمه ابن عربي في **الفتوحات المكية**. كانت هذه هي الطائفة بـ «الـ» التعريف من حيث تخصيصها. أما من دون «الـ» التعريف فقد ظلت تعني «فئةً من ...». وتطوّرت التسمية عن الصوفية، إذا كانت تعني الطريقة، غير أنها ما لبثت أن عادت لتدل على تشعبات الطريقة، والتي سميت الطوائف. ومع ذلك، يمكن الاستنتاج من المعطيات المتوافرة أن أصل ربط لفظ «طائفة» بمذهب أو دين ليعني جماعه دينية هي جزء من كل، وفي هذه الحالة الطوائف كفروع من طريقة، عائدٌ إلى الطرق الصوفية.

كانت الطوائف في المدن الإسلامية القروسطية فرقًا صوفيةً وجماعاتٍ حرفيةً في وقت واحد. ولا يعني هذا التمييز تهميشًا بالضرورة، إذ يتوقف ذلك على المرحلة. ولم يُسمَّ أتباع الدين طائفة. وبالتأكيد ليس دين الأغلبيّة، فهم في حالتهم الدينيّة السويّة، بوصفهم جماعة مؤمنين، ملةٌ، كما كانوا أيضًا أمّةً. فالملة اجتماعٌ عند بعض المعجميين العرب، واجتماعٌ على شريعة عند آخرين، وقد يكون الدين بالرجوع إليه مذهبًا. ولكن الطائفة كانت دائمًا تعني الجزء، وليس الكل، ولا الأكثريّة التي تعتبر نفسها الكل.

ثانيًا: مصطلح الطائفة في الفكر السوسيولوجي الحديث

سيطرت تمييزات ماكس فيبر بين الكنيسة والطائفة/ الفرقة على الاستخدام السوسيولوجي الأكاديمي لمصطلح الطائفة. إذ ميّز بين الكنيسة (Church) والفرقة (Sect) التي تترجم خطأ بـ «طائفة» بالعربية، وهذا يصح لفظًا وليس مصطلحًا. فمعنى المصطلح السوسيولوجي (Sect) يختلف عن معنى «الطائفة الدينية» باللغة العربية، إنه أقرب إلى ما كان يقصد به في الماضي بالفرقة والفِرق. وسوف نأتي على ذلك لاحقًا. كما يستخدم مصطلح (Sect) في عصرنا للدلالة على مجموعة من أتباع اتجاه ديني أو فلسفي أو سياسي في حالة تميز هذه المجموعة بتعاليمها وطقوسها من القناعات السائدة في المجتمع أو تناقضها معها. فغالبًا ما يتعلق المصطلح بفرقة دينيّة منشقّة عن جماعة دينيّة أكبر. ويمكن اعتبار استخدام الكنيسة

للفظ استخدامًا تبخيسيًّا لهذا السبب تحديدًا، وبذلك يتميّز عن الاستخدام العلمي للمصطلح في الدلالة على جماعة دينيّة مميّزة أو جديدة.

أصل (Sect) في اللاتينية (Secta)، من القرن الثالث قبل الميلاد، وكان استخدامها حياديًّا وتعلّق بأتباع فكرة فلسفيّة أو دينيّة أو غيرها. أمّا في اليونانية (Hairesis)، والتي تعني الاختيار، ثم أصبحت تعني تيارًا فكريًا أو دينيًا مرادفةً لـ (Secta)، فأصبحت تحمل معاني سلبية من منظور الكنيسة ومنها الهرطقة (وليس ذلك مصادفة فالحديث هو غالبًا عن فرق منشقة). لكنّ الأصل فيها يعني الاختيار القائم على رأي. وفي العصر الهليني استُخدمت الكلمة في وصف تعاليم فلسفيّة وأتباعها مثل الرواقيين أو الأفلاطونيين أو غيرهم.

ثمة مصطلحان وُصفت بهما الجماعات الدينية المنشقة عن الكنيسة الرسمية في مراحل تاريخية محددة، أو المتمردة عليها: الأول هو (Sect)، والثاني هو (Cult)، ويعني عبادة، في إشارة إلى تميّز الفِرَق بطقوسها. فالفرقة هنا تقصر على عبادات تعتبر شاذة قياسًا بالسائد أو بالمؤسسة الدينية. ولا تصف الفرق الدينية نفسها بهذه الأسماء. فالمؤسسة الدينية المركزية السائدة تطلق هذه التسمية على «المنشقين» للتقليل من شأنهم.

أما فيبر فقصد بـ (Sect) تطوير مفهوم سوسيولوجي يفسر ما هي الجماعة الدينية المتشكّلة من متدينين ملتزمين بنمط حياة ديني، مخالف لما هو سائد في المجتمع، ومعترض عليه، واختاروا المذهب ونمط الحياة الديني المترتب عليه بكامل إرادتهم.

والكنيسة (Church) عند فيبر مؤسسةٌ دينية. وهي رعية وعقيدة في الوقت ذاته، لأن الكنيسة تشمل في الحالة المسيحية رجال الدين وأعضاء الكنيسة، وهم الرعية، أو العامة، أو الشعب (Laos)؛ أي ما أصبح يسمى العربية المعاصرة بالطائفة. وشرط فيبر أن تكون هذه الأخيرة ممأسسة إلى درجة أن الشخص يولد فيها، وينتمي إليها طوعًا كاستثناء فقط؛ وذلك مثلًا عند التحوّل من دين إلى دين آخر. فالكنيسة ليست نخبة من المؤمنين الأصوليين المجندين في خدمة العقيدة الصحيحة التي تمثلها غالبًا (Sect). الكنيسة غير الفرقة. وهي أيضًا غير الملّة في

الإسلام. وتتميّز الكنائس من الفرق بأنّ لديها كهانة مهنيّة وعقائد وطقوسًا ومزاعم حول العالمية، فهي ليست نخبوية إقصائية، وترى أنها صحيحة للجميع. وتميل الكنائس، بحسب فيبر، إلى فرض سيطرتها العقائديّة على الأقل؛ كما أنّ الأفراد يولدون في الكنيسة غالبًا ولا ينضمون إليها. وتشتق أغلب مميزات الكنيسة، أي المؤسسة الدينية عنده من الفصل بين الكاريزما والشخص بعد نشوء فئة الكهانة ومأسسة الطقوس وانتقال الكاريزما إلى المؤسسة. كما أنّ الفرق هي نوع من الاتحاد التطوعي، فالناس ينضمون إليها لقناعتهم بها، والكاريزما في المقابل قائمة (أو موزعة) في شخوص المؤمنين المترابطين في فرقة[11].

من الواضح إذًا أن (Sect) لا تعني طائفة، وأن الأقرب إلى معنى الطائفة في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة هو حتمًا ما يسميه فيبر (Kirche) أو (Church). لكن عنصر المؤسسة الدينية من جهة، وقيام الكنائس كاتحادات طوعية في حالة الفرق البروتستانتية، وفي الولايات المتحدة على نحو خاص، يشوش دلالة المصطلح عربيًا في رأينا، ويبعده عن الطائفة الدينية كما تُرى في السياق العربي المعاصر. والمصطلح الأقرب إلى مذهب وعقيدة ذات أتباع هو (Confession)، وذلك بالمعنى الذي اكتسبه هذا المصطلح بعد أن انتقل من معناه الأولي وهو بداية الاعتراف الديني. فلاحقًا أصبح يعني الإقرار العلني بعقيدة، أي الجهر بها. وأصبح في استخدام المؤرخين الألمان يعني بناء كنيسة محددة بمنظومة عقيدية مكتوبة، ومعلنة وأتباع محددين (Konfessionbildung)، وذلك في القرن السادس عشر الميلادي، أي قرن بناء الكنائس والعقائد الثلاث وتبعيتها في مواجهة احتدمت بينها: الكاثوليكية، واللوثرية، والكالفينية[12]. ولكن التركيز في حالة هذا المصطلح

---

(11) Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth (eds.); Ephraim Fischoff [et al.] (trans), 2 vols. (Berkeley: University of California and Claus Wittich Press, 1978), pp. 56 and 1164.

(12) Ernst Walter Zeeden: «Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe,» *Historische Zeitschrift*, vol. 185, no. 2 (1958), pp. 249-299, and *Die Entstehung der Konfessionen: Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe* (München: R. Oldenbourg, 1965); Heinz Schilling, «Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft —Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas,» in: Wolfgang Reinhard and Heinz Schilling (eds.), = *Die katholische Konfessionalisierung: Wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe*

هو على بلورة العقيدة والعبادات والشعائر وصياغتها بشكل واضح، ونشرها بين المؤمنين، وتشكيل جماعة على هذا الأساس، تحرس الشعائر وقواعد العقيدة فيها مؤسسة دينية. وتتحول هذه بالتدريج إلى جماعة عبر الاعتناق والشهادة وترديد مقولات العقيدة في الصلاة والشعائر المشتركة والمتميزة من الآخرين في الأداء، وفي تفسير هذا الاختلاف، وفي الفروض الدينية، وبعض مسائل الأحوال الشخصية، إنه التمذهب باختصار. ويختلف هذا مرة أخرى عن دلالات الطائفة العربية المعاصرة، وإن اشتملت على عناصر من هذه المصطلحات.

نحن نستخدم مصطلح (Sectarianism)، وليس مصطلح (Confessionalism) للدلالة على الطائفية، وذلك كمصطلح، مع أنه غير دقيق في دلالاته السوسيولوجية. ونستخدمه لسبب وحيد هو أن هذه هي الترجمة المنتشرة (والخاطئة) لمصطلح طائفية بالعربية. ولكنّه أيضًا مستخدم في وصف الطائفية في الحياة المعاصرة في إيرلندا مثلًا في تحدٍ للتعريف السوسيولوجي بموجب التقليد الفيبري[13]. وسوف

---

des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte; Bd. 198 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995), and Wolfgang Reinhard, «Konfession und Konfessionalisierung in Europa,» in: Wolfgang Reinhard (ed.), *Bekenntnis und Geschichte: Die Confessio Augustana Im Historischen Zusammenhang: Ringvorlesung Der Universität Augsburg Im Jubiläumsjahr 1980*, Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg; 20 (München: Vögel, 1981), pp. 165-189.

(13) سوف نعود إلى الحالة الإيرلندية لاحقًا. ولكن ثمة استخدامات أخرى لـ (Sectarianism) في العالم الأنكلوسكسوني قبل تعريفات فيبر التي سوف نتطرق إليها. وقد وجدت (بفضل بحث عاملي مكتبة المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ومعهد الدوحة للدراسات العليا لدى بائعي الكتب المستعملة) خلال الإعداد لهذه الدراسة كتابًا قديمًا صادرًا في بوسطن في عام 1854، يتناول تحت هذا العنوان أسباب انقسام الفرق الدينية في المسيحية، شاملًا المذاهب جميعها بما فيها الكاثوليكية، ويعني بمصطلح «الكنائس» كلها، محاولًا وضع قواعد لتصنيفها فيبدأ بوجود 41 فرقة دينية في ولاية أوهايو وحدها ثم يصنفها إلى ثلاثة تيارات أو مذاهب كبرى هي: الأسقفية (وتشمل الكاثوليكية أيضًا) والمشيخية، والمجمعية. يُنظر: Alexander Blaikie (rev.), *Philosophy of Sectarianism: Or, a Classified View of the Christian Sects in the United States* (Boston: Phillips, Sampson and Co., 1854), pp. 20-33.

كما وجدت أيضًا بالطريقة ذاتها طبعة قديمة من كتاب صدر عام 1903 حول (Sectarianism) في الصين يتعامل مع هذا المصطلح كرديف للتعصب الديني ضد التيارات والمذاهب «الأخرى»، ولتفنيد المقولة التي راجت عن تسامح الكونفوشيوسية ووجود تسامح مع الاختلاف الديني والمذهبي في الصين. J. J. de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China*, vol. 1 (Shannon Ire: Irish University Press; New York: Barnes and Noble Books, 1973), pp. 2 and 149-175.

نعمل في هذا الكتاب على فهم الظواهر التي يصفها مصطلح الطائفية (باللغة العربية) بغض النظر عن ترجمته الإنكليزية، وبذلك سوف نعمل على تحويله إلى مفهوم ذي أهمية تحليلية في واقع اجتماعي تاريخي محدد. وهذا يتطلب جهدًا نظريًا في سياق مختلف تمامًا لجهد ماكس فيبر.

وقد وقعت على دلالات أكثر شبهًا بالاستخدام المعاصر، وأوسع من مصطلح فيبر السوسيولوجي قبل أن يصوغه، وذلك في كتابات برلمانية بريطانية من القرن التاسع عشر في سياق النقاش حول علمنة التدريس، مع طرح المدرسة العلمانية وحق الأهل من كلٍّ (Sect) – بمعنى أتباع مذهب هنا – أن يتلقى أبناؤهم تعليمًا دينيًا بحسب المذهب الذي يتبعونه. ونتيجة لعدم قدرة المدرسة على تقديم معلم دين مختلف لكل طفل، طرح اقتراح أن يتولّى القساوسة من كل مذهب تعليم أبناء مذهبهم درس الدين، بدل أن تقوم المدرسة بذلك، فتفرض على الأولاد معلمًا لدرس الدين من مذهب مختلف عن مذهبهم. وما يهمنا هنا هو التحديد التالي الذي قام به صاحب الاقتراح: «إن أي فرق بين الفِرق (Sects) هذه يبرر قيام مجتمعات محلية أو جماعات (Communities) يجعل الأهل من كل جماعة يرفضون أن يتولى إرشاد أبنائهم مدرس دين ينتمي إلى جماعة أخرى»[14]. فهنا ربط الاختلاف المذهبي بتشكّل الجماعة وحق الأهل في تعليم الأبناء دروس الدين بموجب المذهب ذاته. وهذا التحديد أقرب إلى فهمنا الدارج للطائفة الدينية، وليس إلى التعريف السوسيولوجي الفيبري لـ (Sect)، والذي عممه في السوسيولوجيا الإنكليزية بريان ويلسون وطلابه.

ولأصول العقيدة الصحيحة وممارستها أهمية كبرى في ثقافة الفرقة الدينية، وهذا بالضبط ما يغيب في حالة أوساط واسعة من المنتمين إلى الطائفة الدينية كما نفهمها في عصرنا. فالطائفة في عصرنا تجمع بين متدينين ممارسين ملتزمين، وآخرين ينتسبون إلى العقيدة أو المذهب من دون التزام ديني، أو في الحد الأدنى

---

(14) *Anti-National Education; Or, The Spirit of Sectarianism Morally Tested by Means of Certain Speeches and Letters from the Member from Kilmarnock* (Edinburgh: Adam and Charles Black, 1837), p. 4, accessed on 11/9/2017, at: http://bit.ly/2eZukfQ.

منه. ولا شك في أن الطائفة تتبلور بداية حول صياغة محددة للعقيدة والعبادات والشعائر والمؤسسة الدينية، ولكن الانتماء إلى الطائفة يصبح غالبًا انتماءً قائمًا بذاته حتى عند أوساط نسيت العقيدة، أو لا تعوّل على الممارسات الدينية إلا لأغراض متعلقة بالانتماء إلى مجتمع الطائفة. وربما تصبح هذه الهوامش هي القاعدة وهي الأغلبية.

في نواة الدين، ثمة جماعة المؤمنين الملتزمين الممارسين والمؤسسة الدينية. ولكن الدين لا يعمّر طويلًا إذا لم تصبح التبعية له بمنزلة هوية مشتركة تشمل متدينين مؤمنين، ومتدينين غير مؤمنين، وغير متدينين ولا مؤمنين، أي مجرد تبعية مشتركة لهذا الدين أو المذهب باعتبار التبعية ذاتها محورًا لتشكّل جماعة. وقوة الطائفة الدينية إذا نجحت في التشكل ككيان اجتماعي متخيل يقوم على الانتماء يكمن في أن الانتماء يجمع كل هؤلاء.

في الحياة اليوميّة المعاصرة تستخدم كلمة (Sect) على نحو سلبي عمومًا في ما يتعلق بالفِرَق الدينية المختلفة عن السائد، وامتدّت لتشمل أيضًا الفرق السياسيّة المتطرفة أحيانًا. وتتجنّب الدول في العصر الحديث استخدامها رسميًّا في تشريعاتها، إذ إنّها تفضّل الحديث عن ديانات وجماعات دينيّة. لكنّ بعض الدول مثل فرنسا استخدمتها في لغتها الرسميّة على نحو سلبي. وعمومًا لا تحبِّذ الدول الديمقراطيّة استخدام المصطلح باعتباره مصطلحًا لاهوتيًا سلبيًا.

وتفرض الحياة ومعيش الناس اليومي تراجع الوعي العقيدي ونمط الحياة الفِرَقي، وتصبح الطائفة الدينية وليست الفرقة هي القاعدة في حالة الانتماء إليها. وفي حالة بعض المذاهب والديانات التي تمتنع عن التبشير يحل الوعي الطائفي محل العقيدة تمامًا. ويتحول الدين فيها إلى وراثي مغلق بأكمله (اليهودية، الدرزية ...). وفي الحالات التي تصبح فيها العقيدة باطنية بحيث يجهلها العامة وتعرفها نخبة فقط تتدرج في «العلم الباطني الغنوصي» كما في حالة العُقّال والجُهّال عند الدروز، بحيث يؤمن الشاب بدين لا يعرفه إلا إذا انتمى إلى فئة رجال الدين، يحل الانتماء العصبوي إلى الطائفة محل الإيمان

الديني على نحو كامل. في مثل هذه الحالات تكون العصبية الهوياتية الطائفية قوية جدًا[15].

والحقيقة أن مصطلح الطائفية العربي يحمل دلالات المصطلحين المذكورين آنفًا، لكن منسوب العنصر الديني العقيدي فيه يقل عن منسوبه فيهما، وذلك على الرغم من نقاشات رجال الدين حول الفاصلة والنقطة في النص. فالانتماء إلى الجماعة في مصطلح «الطائفية» العربي هو الأبرز. في حين أن الانتماء العقيدي يعبر عنه بالعربية الكلاسيكية المرتبطة بكتب الملل والنحل بمصطلحات الفرقة. وما يحدّد الفرقة هو مقالتها الاعتقادية التي تختلف فيها عن المقالات الاعتقادية الأخرى ولا يوجد مثل هذا التمييز في اللغات الأوروبية.

ولا شك في أن المقصود بالطائفة هو جماعة منتمية إلى دين أو مذهب. ولكنّها في الحالات العربية موضوع بحثنا خلّفت النقاش المذهبي من ورائها، واستمرت كطائفية، كانتماء إلى جماعة يشبه القبلية كثيرًا، مع الفرق أنها في حالة الطائفة المعاصرة الكبيرة جماعة متخيلة. وغالبا ما تبلورت في الماضي حول قبائل وصراعات قبلية أصلًا، أي حول جماعات أهلية حقيقية. كتب ابن خلدون يقول: «وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب وهم المؤيَّدون من الله بالكون كله لو شاء. لكنّه إنما أجرى الأمور على مستقرِّ العادة»[16].

وبما أن الطائفة أصبحت في حالات معينة أكثر تأثيرًا في الحياة الاجتماعية من الدين نفسه، لا يكتفي العلماني العربي بتحييد الدولة في الشأن الديني، فهذا

(15) من الممتع متابعة هذا المنهج في تحليل العلاقة بأيديولوجيا دنيوية، فكلما ازدادت معرفتها والاقتناع بها، قل الالتزام بالتنظيم الحزبي الذي يعدّها عقيدته الرسمية. وكلما قلت معرفتها، يحل التعصب للحزب محل القناعات الفكرية في الحفاظ عليه وعلى وحدته. نلاحظ أن التعصب للأحزاب الشيوعية غالبًا ما يمارسه أعضاء في الحزب لم يقرؤوا كلمة واحدة لماركس، مثلًا، أو قرؤوا وغالبًا لم يفهموا ما قرؤوا.

(16) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، **وهي الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة؛ مراجعة سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، 2010)، ص 200.

التحييد لا يحل مشكلة الطائفية التي أصبحت قائمة في حد ذاتها. بمعنى أنه حتى بعد تحييد الدولة في الشأن الديني، يبقى الانتماء إلى الطوائف فاعلًا في المجتمع والدولة. ومن هنا يفترض في تحديد معنى العلمانية في الحالة العربية أن يضاف إلى تحييد الدولة في الشأن الديني تأكيد تحييد الدولة في الشأن الطائفي أيضًا. وهو نقاش قائم. فهل تحيّد الدولة تمامًا في الشأن الطائفي، أم يضمن تمثيل الطوائف في الدولة ومشاركتها؟ وهو نقاش يتقاطع مع إشكالية أخرى في الديمقراطية مقابل أنماط مختلفة من الديمقراطية التوافقية.

استخدم فيبر مصطلح (Sectarianism) ذاته كـ «فِرَقية» بمعنى ظاهرة الفرق مثل الكالفينية، والمعمدانية، وأتباع تسفنغلي، والكويكرز وغيرهم[17]. ويلتقي هذا في بنيته الأساسية في وجوه عديدة بمفهوم الفرقة الإسلامي الكلاسيكي، والذي استُخدِم للدلالة على التحام الجماعة بمذهب أو مقالة اعتقادية محددة. ونعثر على استخدامات شبيهة في نصوص أميركية من القرن التاسع عشر، تتعامل مع الفرقية بوصفها تعصبًا لتفسير معين في المسيحية يختاره المؤمن طوعيًا واعتبار المذاهب الأخرى هرطقة وضلالًا إلى حد تكفيرها[18].

استخدم فيبر كلمة (Sectarian) ليس بمعنى الـ «طائفي» والموقف الطائفي، وليس كما تستخدم حاليًا في الأدبيات الغربية التي تعالج الطائفية في إيرلندا والمنطقة العربية في لبنان والعراق، بل في وصف أخلاق وأفكار التابعين لفرقة دينية تتمسك بأصول الدين وثوابته بالاختيار الطوعي. فهو يشرح، مثلًا، لماذا كانت البرجوازية تفضل العمل مع تجار «فِرقيين» (Sectarian) لأنهم وثقوا من أخلاقهم، ولأنهم دمجوا أخلاقهم البروتستانتية في العمل ذاته، وعملوا ما يرضي الله في المعاملات التجارية؛ فلم يستغلوا سهو الآخر مثلًا أو خطأه للربح، لأن

---

(17) Weber, p. 479.

القسم المقتبس هو القسم من هذا الكتاب الذي يصدر عادة تحت عنوان **علم اجتماع الدين**.

(18) George Washington Burnap, *Sectarianism, both Catholic and Protestant: A Lecture* (Baltimore: W. R. Lucas and J. N. Wight, 1835), pp. 7-11 and 17-18.

يذكر الكاتب أحداث قتل وتعدي على خلفية مذهبية ضد المعمدانيين والكويكرز في أميركا في منتصف القرن السابع عشر. والكتاب متوافر على: http://bit.ly/2fcTi8e.

مجال العمل هو مجال الأخلاق أيضًا. في حين أن اليهود، بحسب فيبر، فصلوا بين الأخلاق والعمل، ولم يهم التاجر كثيرًا الكسب من غباء الطرف الآخر أو ارتكابه أخطاء، طالما أطاع هذا التاجر ورجل الأعمال القوانين اليهودية في مجالات الحياة الأخرى[19].

نشأ التمايز الجديد بين المؤسّسة الدينيّة وجمهورها: كنيسة - رعيّة، أو كنيسة - طائفة (Denomination)[20] من جهةٍ، وبين فرق دينيّة من جهةٍ أخرى[21].

---

(19) Weber, p. 616.

يمكن مراجعة فصل المقارنة بين أخلاقيات اليهودية والطهرانية كله في كتاب فيبر نفسه، ص 615-623.

(20) اخترنا أن نترجم مصطلح (Sect) بفرقة، بما فيها من تداعيات تفيد الصغر والتفرق والانشقاق، مع أنها تترجم عادةً كطائفةٍ إلى العربيّة، ولأنّنا نترجم طائفيّة إلى (Sectarianism) بما يفيد الانغلاق. في حين اعتبرنا طائفة تقوم على أساس المذهب ترجمة دقيقة لمصطلح (Denomination) أو (Confession). ومؤخرًا في الولايات المتحدة تعتبر الكنائس الخاصة الجديدة نفسها (Congregation).

(21) لقد أغنى المفكر الألماني المؤرخ والثيولوجي البروتستانتي (1865-1923) العلوم الاجتماعيّة بدراسات مهمة عن تكون الفرق والطوائف (الملل) عبر عمليّة تمأسس المسيحيّة والحلول الوسطى التي خاضتها لكي تتمأسس وردات الفعل الروحانيّة والسياسيّة الدينيّة على هذا التمأسس في الفرقة الدينيّة. يُنظر: Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, translated by Olive Wyon; With an introductory note by Charles Gore, Halley Stewart Publications; I, 2 vols. (New York: Macmillan, 1931), vol. I, pp. 40-42 and vol. 2, pp. 443 and 990-1000.

وفي ما عدا تمييزات ماكس فيبر بين الطائفة (الكنيسة) والفرقة، المتعلقة أساسًا بكون الفرقة اتحادًا طوعيًّا ناجمًا عن القناعة وليس الولادة، فإنّ إرنست ترولتش أضاف إلى ذلك مميزات مشتقّة عمليًّا من هذه المميزات الأوليّة، وهي متعلقة بالتربية الدينيّة الشاملة والارتباط الشخصي بالجماعة، والعلاقة الشخصيّة بالله، والإيمان الداخلي داخل الفرقة بالمساواة والأخوة. كما طوّر ترولتش نظريّة فيبر، فأضاف أنّ الكنائس تميل إلى التكيّف مع الدولة وتصبح خلال هذه العمليّة مرتبطة بالطبقات الحاكمة وجزءًا من النظام الاجتماعي القائم، أي إنّها تقوم على التسويات مع العالم. في حين أنّ الفرق الدينيّة تذهب إلى الكمال الداخلي والتبعيّة الشخصيّة والتعامل مع العالم الخارجي بلامبالاة وتسامح أو بنبرة احتجاجية وعدائية. إنّ قيم الفرقة الدينيّة هي انشقاق عن قيم المجتمع بشكل عامّ واحتجاج عليها. إن الخلاص الذي يتوق إليه أعضاء الفرق الدينيّة هو غالبًا في حالة توتّر مع المصالح والمؤسّسات الدنيويّة.

تضع الفرقة نفسها في صدام مع الهرميّة الكنسيّة والقوانين الكنسيّة. وقد صنّفها ترولتش إلى ثلاثة أصناف: الأول، تلك النشطة والنخبويّة ذات الطابع المناضل، والطموح لحمل الرسالة للمجتمع؛ والثاني، الفرق المنعزلة الرافضة للعنف، والتي يتسامح معها محيطها فتمارس عاداتها من دون إزعاج؛ والثالث هو الذي يميل إلى الاندماج بعد استسلامه للضغط الاجتماعي واستعداده لتقديم تنازلات.

وهنا أيضًا علينا أن نشير إلى أن ريتشارد نيبور عدّ (Denomination) مؤسّسةً ثالثةً بين الديانة والفرقة الدينيّة، وهي نتاج التميّز الأميركي. وهي في ترجمتها أقرب إلى كنيسة وأقل تبخيسًا من فرقة. وعند بعض الباحثين تنمو الفرق إلى (Denomination) مع مرور الزمن والازدهار الاقتصادي لأعضائها ومهادنة الواقع القائم في المجتمع والتعايش معه، بعد أن كانت الفرقة ترفضه وتعاديه وتدير ظهرها له[22]. فهي ديانةٌ وكنيسةٌ ممأسسةٌ قد يولد المرء فيها، غير أنها تقبل أو تعترف بوجود خياراتٍ أخرى إلى جانبها في نوعٍ من سوق العرض والطلب، والمنافسة الحرّة فيها بين المنتجات المعروضة. وأصبحت هذه التسمية تطلق على الكنائس والتيارات الكنسية التي تسمى بالعربية عادة طائفة دينية، وتتضمن علاقة بين مؤسسة دينية وأتباع هذه المؤسسة. ويتوقف كل ذلك على الموقع الاجتماعي والدور الاجتماعيّ والسياسي الذي تؤديه. فمن الفِرَق ما يتحوّل إلى طوائف ومللٍ في الجيل الثاني، ومنها ما يتمأسس كفرقةٍ هي عبارة عن طائفةٍ صغيرةٍ ومغلقةٍ، أو تستوعبه المؤسّسة الدينية السائدة، ومنها ما يتلاشى وينحلّ ولا يبقى له ذكر. ولكن مع عملية العلمنة يتوقف في الحداثة عمليًا تحول الفرق إلى ديانات كبرى[23].

تتميّز العلاقة القائمة في مؤسّسة دينيّة - رعيّة، أو مؤسّسة دينيّة - طائفة، بالتبعيّة أو العضويّة على أساس الولادة، وبوجود حدودٍ جغرافيّةٍ أو «إثنيّةٍ» أو سياسيّة للطائفة الدينية، وبوجود مؤسّساتٍ إداريّةٍ تدير المصادر الروحيّة والماديّة إلى حدٍّ ما. كما تتميّز بتحوّل التجربة الدينية إلى المأسسة والروتينية التي تتضمن القدرة على صنع الحلول الوسطى مع النظام الاجتماعيّ القائم، والتكيّف مع التغيّرات فيه. ولا ينفي ذلك بالطبع حصول اعتناقٍ للدين من طرف أفرادٍ يغيّرون

---

(22) يُنظر مقال في شرح تطور الكويكرز في هذا الاتجاه: Elizabeth Isichei, «From Sect to Denomination among English Quakers,» in: Bryan R. Wilson (ed.), *Patterns of Sectarianism: Organisation and Ideology in Social and Religious Movements*, Heinemann Books on Sociology (London: Heinemann, 1967), pp. 161-210.

(23) وسبق أن توصلت في كتاب آخر إلى نتيجة مفادها أن توقف ظهور الديانات الروحية الجديدة، وتوقف تحول الفرق إلى ديانات، هو من مميزات مراحل العلمنة المتأخرة. فالتحولات الاجتماعية الاقتصادية السياسية الكبرى لم تعد تتخذ شكل نشوء ديانات. يُنظر: بشارة، **الدين والعلمانية**، ج 1: **الدين والتدين**، ص 419-420.

ديانتهم، ولكنّ الديانة الممأسسة لا تقوم على هذه الخيارات الفردية التي تبقى استثناءات. هنا يقترب الدين من الولوج في إطار أيديولوجيا الهويّة بوصفه طائفةً دينيةً.

أما الفرقة الدينيّة فلا تقوم بحكم تعريفها وأصل نشوئها على أساس الولادة، بل على أساس الاعتناق، أو التجربة الذاتيّة، كما أنها انتقائيّة العضويّة وإقصائية، ومنغلقةٌ منسحبةٌ عادةً من المجتمع أو من الحلول الوسطى مع ما تعتبره «آفات» جاء الدين ليصلحها. ولكن بحكم أنها تقوم على الاعتناق لا الولادة، فإنها تواجه أزمةً في الجيل الثاني: ماذا يفعل أعضاء الفرقة مع أبنائهم؟ هل هم أعضاء تلقائيون في الفرقة؟ إن اعتبارهم أعضاءً تلقائيين يتناقض مع مبدأ الاقتناع والاعتناق أولًا. كيف يربّونهم؟ ماذا يعلّمونهم؟ هذه الأسئلة إضافةً إلى غيرها مما ينجم عن الهزائم أو الانتصارات تفضي عاجلًا أو آجلًا إلى المأسَسة في طائفةٍ دينيّةٍ وراثيّةٍ، أو إلى الانحلال. قد تتحوّل الفرقة إلى طائفةٍ أو ملّةٍ، أو تندمج من جديدٍ في الملّة، أو تتمأسس كفرقةٍ إقصائيةٍ مغلقةٍ، بحيث ينقلب فيها مفهوم الفرقة إلى ضده، إذ تكاد لا تستقبل متحوّلين عن دينهم؛ وعلى عكس ما بدأت به، صارت تقوم فيها العضويّة على الولادة فقط وليس على الاعتناق. هنا تصبح الطائفة قائمة بذاتها ولذاتها. فهي تحتل محل العقيدة.

تختلف العلاقة بطائفة دينية ممأسسة تابعة لكنيسة (Confession و Denomination مذهب، عقيدة إيمانية ممأسسة، حين يكون الاستخدام إيجابيًا أو محايدًا، و Sect فرقة حين يكون سلبيًا) في الحضارة الأوروبية. لكن يمكننا أن نتتبع تقاطعًا لافتًا بين إيتمولوجية (Sect) ودلالاته، وبين جذور لفظ «الطائفة» ومجاله الدلالي كما ذكرنا. ويصعب أن نجد أثرًا للفظ والمصطلح في معاجم العلوم الاجتماعية، ولفصول تعنى بظاهرة (Sectarianism). وهي عند بعض علماء الاجتماع تعني فِرقية اعتراضية احتجاجية (ضد النظام السائد، أو نمط التدين السائد). فيكتب بريان ويلسون[24] على طريق ماكس فيبر عن «شهود يهوه» و«المورمون»

---

(24) Bryan R. Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1990).

و«الحلوليين» وأيضًا من يسميهم «الحركات الدينية الجديدة» بوصفها نماذج من الـ(Sectarianism). وسمات الفرقة الدينية عنده هي التالية: 1. الاتحاد الطوعي، 2. إثبات العضو نوعًا من الكفاءة أو المناقبية أمام قيادة الفرقة، 3. تأكيد إقصائية العضوية أو حصريتها، 4. النخبوية وفصل الأعضاء الذين لا يتبعون عقيدتها وأخلاقياتها، 5. كهنوتية المؤمنين جميعًا، أي إن المؤمنين هم رجال الدين، 6. العداء للمجتمع العلماني أو الانسحاب منه وعدم الاكتراث به[25]. كما كتب في موضع آخر أن ما يميز الفرقة الدينية (Sect) هو الشمولية والانفصال عن التيارات الدينية الأخرى، وعن المجتمع على نحو عام[26]. ويصح في رأينا استخدام هذا المصطلح على الفِرق الدينية في مجتمعنا وحتى على الحركات السياسية الدينية في حالة العالم الإسلامي؛ إذ تتصرف كفرق دينية أكثر منها كأحزاب سياسية[27]. ويصح فعلًا أن نستخدم مصطلح «الفِرَقية» في وصف حركات الإسلام السياسي أكثر مما يصح في وصف الطوائف الدينية (المتخيلة كما سوف نرى) كالشيعة والسنّة والمسيحيين ... إلخ؛ كما يصح إسقاط المصطلح على الحركات العقائدية العلمانية المتصلبة، والانعزالية في علاقتها بالحركات الأخرى والمجتمع عمومًا، إذ يمكن أن نعدّها فِرقية (Sectarian). لا يقترب هذا من مصطلح «الطائفية» الذي نترجمها إليه عادة، ولا من مفهوم الطائفية الذي نتناوله ونرغب في الاستدلال عليه في هذا الكتاب.

وعند بريان ويلسون لا يرتبط مصطلحا (Sect)، و(Sectarian) بكون الجماعة

---

(25) Bryan R. Wilson, «An Analysis of Sect Development,» in: Wilson (ed.), pp. 23-24.
يُنظر أيضًا معالجته للحلوليين في الكتاب نفسه (ص 138-157)، ومعالجته الأخوية الإقصائية (ص 287-337).

(26) Bryan R. Wilson, «An Analysis of Sect Development,» *American Sociological Review*, vol. 24, no. 1 (February 1959), pp. 3-15.

(27) يُنظر كتاب المؤلف حول ثورة مصر وسلوك حركة الإخوان المسلمين كأنها طائفة دينية وليست حزبًا سياسيًا، وكيف سهل ذلك عزلها سياسيًا عن المجتمع: عزمي بشارة، **ثورة مصر**، 2 ج (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ج 1: **من جمهورية يوليو إلى ثورة يناير**، ص 398 وج 2: **من الثورة إلى الانقلاب**، ص 396. يُنظر أيضًا: تمام حسام، **الإخوان المسلمون: سنوات ما قبل الثورة** (القاهرة: دار الشروق، 2012)، ص 54.

الدينية أقلية أو أكثرية، فهذا المصطلح لا ينطبق على الكاثوليك في فرنسا حيث هم أكثرية، ولا في ألمانيا حيث يشكّلون أقلية. فالفرقة الدينية عنده تحافظ على درجة من التوتر (المعارضة) مع العالم المحيط، ويلتزم أعضاؤها معايير السلوك والإيمان فيها؛ ولكي يُقبَلوا في الجماعة، ويحافظوا على العضوية فيها، يجب أن يثبتوا جدارة ما. وعليهم أن يقبلوا نظامًا معينًا يؤدي خرقه إلى الفصل من الجماعة. وبالنسبة إلى العضو في الفرقة، فإن هذه العضوية هي هويته الأساسية التي يقدمها على غيرها، حتى بعد أن يضعف الولاء والالتزام عبر الأجيال(28).

وعلى تقليد فيبر وويلسون وغيرهما نفسه، يتابع باحثون كثر تصنيف الفرق الدينية تحت عنوان (Sects)، وذلك في بحث الفرق الدينية والسياسية العلمانية التي حاولت تأسيس جماعات تعيش سوية بموجب نمط حياة معين، بحيث تسيطر الجماعة على حياة الفرد. ومنها ما ينعزل أفرادها عن المجتمع في عيش مشترك ومنها من يتابعون حياتهم العادية ولكن من خلال الانصياع لجماعة(29).

وكما قلنا سابقًا، يصلح هذا التعريف الفيبري في الحضارة الإسلامية للفِرَق الدينية المنشقة، وربما لبعض الحركات السياسية الدينية (وحتى بعض الحركات العلمانية) في الواقع العربي المعاصر.

فلا الشيعة فرقة ولا السنة فرقة أيضًا بهذا المعنى. ويقول أحد الباحثين إنه إذا أردنا تطبيق تعابير من مصطلحات فيبر، فإنّ الشيعة أقرب إلى تكوين كنيسة من السنّة، ولكن كلتا الحالتين لا تعبران عن عضويّة طوعيّة أو اتحاد طوعي(30). ولا توجد إقصائية مذهبية نخبوية في الحالتين، ولا معارضة للعالم بالضرورة.

---

(28) Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism*, pp. 1-2.

(29) John Mckelvie Whitworth, «Communitarian Groups and the World,» in: Roy Wallis (ed.), *Sectarianism: Analyses of Religious and Non-religious Sects*, Contemporary Issues (London: Peter Owen, 1975), pp. 117-137.

وهو لا يتوقع دوام هذه الجماعات الأهلية واستمراريتها في ظروف الحداثة. يُنظر أيضًا في الكتاب نفسه: Roger O'Tooles, «Sectarianism in Politics: Case Studies of Maoists and De Leonists,» in: Wallis (ed.), pp. 162-189.

(30) Michael Cook, «Weber and Islamic Sects,» in: Toby E. Huff and Wolfgang Schluchter (eds.), *Max Weber and Islam* (New Brunswick, NJ: Transaction, 1999), p. 276.

تميّز النصوص التراثية الإسلامية بين ما نعدّه كنيسة أو فرقة أو عبادة وغيرها؛ فالشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة ... إلخ، كلها تعدّ في كتب التراث فرقًا[31]. وسوف نتطرق إلى ذلك لاحقًا. فمبحث الفرق في الحضارة الإسلامية يتناول أساسًا الفوارق المذهبية والعقيدية والفكرية، وليست البنية السوسيولوجية التي نهتم بها.

ويصعب تجاهل دلالة خلو المعاجم المتخصّصة من هذا المصطلح، لجهة مدى حضور الظاهرة في الغرب. ولهذا توجهنا إلى معجم أوكسفورد للغة، فعثرنا على تردد بين اشتقاقها من (Seque) وتعني «تبع» فتفيد اتباع طريق دينية أو فلسفية معينة (واشتقاق الفرقة العقائدية منها منطقي) وبين اشتقاقها من (Secere)، وتعني قطع، وهذا يفيد القطاع والجزء من الكل مثل (Section)، وأيضًا (Sector) كما في معنى لفظ «طائفة». وهذا يعني فعلًا فئة أو طبقة أو جماعة من الأتباع، ما يفيد الجزء الذي يتبع نهجًا معينًا. والطائفية (Sectarianism) في هذه الحالة لا تعني إلا الفئوية وهي ليست بالضرورة دينية، فقد تلصق بأيديولوجيا أو عقيدة حزبية دينية أو علمانية أو غيرها، بما يفيد الانغلاق والانعزال.

نلاحظ هنا أن معنى اللفظ (Sect) في معاجم اللغة الإنكليزية أقرب إلى الدلالة على الظاهرة التي نريد معالجتها، من معنى المصطلح (Sect) في علم الاجتماع منذ ماكس فيبر. وسوف نرى أن رسم حدود جماعة أتباع دين أو مذهب من أهم مميزات الفئوية الطائفية. فالطائفية لا تكون في مرحلة الانتشار والدعوة، بل في مرحلة رسم الحدود ووضع التمايزات بين «نحن» و«الآخرين» على أساس الفرز نفسه، وهم في هذه الحالة «الآخرون» مذهبيًا أو دينيًا. والتمايز على درجات من الاختلاف الاجتماعي إلى الصراع الاجتماعي، فالسياسي.

---

(31) Adam Gaiser, «A Narrative Identity Approach to Islamic Sectarianism,» in: Nader Hashemi and Danny Postel (eds.), *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East* (London: C. Hurst and Co., 2017), p. 67.

اطّلعت على مقالة هذا الباحث بعد أن انتهيت من كتابة الكتاب، ومع ذلك رأيت أن أدرج اقتباسًا منها، لأنه لا يجوز تجاهل الكتاب الذي صدر فيه مؤخرًا عن «التطييف»، كما أن الأفكار التي توردها في هذا الموضوع قريبة مما أوردته في هذا الفصل، ولكن بتفصيل أقل. وهدفه مختلف فهو يرغب في التأكيد على الطائفة في السياق العربي بوصفها هوية تقوم على سردية تاريخية محددة. ونحن نرى أن هذا مكون مهم في الطوائف، ولكنّه ليس الوحيد، كما سوف يتبين خلال معالجة الموضوع في هذا الكتاب.

قد تبدأ الفرق الدينيّة بصيغة حركات احتجاج سياسيّة في إطار الدين والخطاب الديني، رافعةً راية مبادئ دينيّة ضد ما تعدّه تفريطًا فيها، كما قد تبدأ جماعةً روحيّةً صوفيّةً أو غنوصيّةً وغيرها، بيد أن تطوّرها مرتبط بالظرف الاجتماعيّ والسياسيّ التاريخيّ الذي حكم نشوءَها. ويولّد هذا واقع تأسيس الديانات الجديدة إضافةً إلى تكوّن المؤسّسة، «الكنيسة» (Ecclesia)، كما يولّد باستمرارٍ فرقًا دينيّةً منشقّةً ترفض الحلول الوسطى، وتعلن تعصّبها للتعاليم الأولى كما تفهمها، وتمسّكها بها إزاء «تفريط» المؤسّسة الدينيّة فيها. وغالبًا ما استخدمت في تاريخ المسيحية ككلمة سلبية في وصف المنشقين عن الملة الأم.

الطائفة الدينية كما نستخدم المفهوم هنا، قد تكون جماعة، وربما تكون جماعة متخيّلة، والمهم أنها جماعة هوية تميز نفسها عبر الانتساب إلى العقيدة أو المذهب، إذ تعده محددًا اجتماعيًا وسياسيًا ذا أهمية. وهي تتحول في المجتمعات المتدينة، والمتعددة الديانات في الوقت ذاته، إلى كيان اجتماعي - سياسي له دور في المجال العمومي، وقد يتصدّر مجموعة الانتسابات (أو الهويات لمن يشاء استخدام هذا التعريف) التي تحدّد تعريف الفرد لذاته، وتحدد سلوكه، وموقف الآخرين منه بسبب انتمائه إلى طائفة بعينها.

سبق أن عالجنا أهمية الدين في المجتمعات الحديثة وتغير دوره ونشوء الديانات المدنية والسياسية وغيرها[32]. ولكننا نعالج هنا موضوعًا آخر هو الطائفية. وإذا ما ألقينا نظرة على المجتمعات الصناعية الحديثة من زاوية الطائفة نجد أن روابط أخرى تغلبت على رابطة الطائفة الدينية حتى عند المتدينين، وأنه حصلت عمليات اندماج اجتماعي ساهم فيها نشوء الاقتصاد والدولة الحديثين، ونمط العلمنة الذي ساد فيهما. ولكننا ما زلنا نعثر على أثر للطائفية فيها. ففي الولايات المتحدة، حتى مرحلة قريبة، نجد تأثيرًا للموقف الطائفي من الكاثوليك تجلى في عدم تمكن أي كاثوليكي من الترشح للرئاسة عدا حالة واحدة قبل جون كنيدي هي حالة آل سميث، الذي خسر الانتخابات بعد حملة دعائية لم يتردد فيها خصومه في التطرق إلى انتمائه الكاثوليكي بالترويج إلى أنه لا يليق أن يكون رئيس

(32) في كتاب آخر للمؤلف هو **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**.

الولايات المتحدة كاثوليكيًا؛ هذا مع أنها ليست دولة دينية، فليس الحديث هنا عن تعاليم دينية لا تجيز لكاثوليكي أن يترأس الولايات المتحدة. ولذلك نقول إن هذا موقف طائفي، وليس موقفًا دينيًا.

ويصعب في القرن الواحد والعشرين أن ندعي وجود تمييز ضد الكاثوليك عمومًا من طرف البروتستانت في الولايات المتحدة، ولكن ثمة تمييز قائم ضد المسلمين في المجتمع، وليس في القانون أو في المواطنة. وفي رأينا لم يرقَ هذا التمييز إلى درجة التمييز الطائفي، وما زال مجرد شكلٍ من أشكال التحامل المسبق ضد الآخر المختلف. فالمسلمون ما زالوا خارج «الطّوائف» الأميركية الدينية في الثقافة السائدة (على الرغم من الاعتراف القانوني الحقوقي بهم وبحقهم في إقامة المؤسسات وإقامة الشعائر الدينية بحرّية). والعنصرية ضدهم دينية - ثقافية سياسية، أكثر مما هي طائفية. وربما تصبح بعض شؤونهم طائفية بعد اندماجهم كطائفة دينية في الأمة الأميركية، بعد جيل أو جيلين، أي بعد أن يصبحوا جزءًا من كل.

وعمومًا، ثمّة تشابه كبير بين العنصريّة والطائفيّة، ولا سيّما إذا عرّفنا العنصريّة تعريفًا ثقافيًّا. الفرق الرئيس هو أنّه يمكن للإنسان، نظريًّا، أن يغيّر طائفته، ولكن ليس بإمكانه أن يغيّر عرقه. ومع ذلك، تعدّ العنصريّة في الحالتين تركيبًا اجتماعيًا لتكريس الاختلاف وجعله أساسًا لبناء السياسات والتمييز بين البشر على أساس هذه الفوارق المركبة اجتماعيًّا، وهذا ينطبق على الطائفية أيضًا.

الفصل الثالث

عن التمذهب والتطييف

إنشاء المذهب (Konffesionsbildung) والمذهبة (Konffesionalisierung) هو «بارادايم» طوّره مؤرخان ألمانيان هما وولفغنغ رينهارد (Wolfgang Reinhard) وهنز شلين (Heinz Schillin) لفهم التطور التاريخي في ألمانيا والصراعات الدينية في الإمبراطورية الرومانيّة المقدسة، خاصة من سلام أوغسبورغ (1555) الذي أجّل الحروب الدينية أكثر من سبعين عامًا إلى نشوب حرب الثلاثين عامًا (1618-1648)، وكانت هذه سنوات استقطاب مذهبي في أوروبا. واتسمت الصراعات كافّة في أوروبا في النصف الثاني من القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر بالصبغة الدينية أو الدينية - السياسية في الوقت ذاته[1]، أو صيغت كذلك، كما كان الأمر في الصراع العثماني - الصفوي في الفترة التاريخية ذاتها.

ثبّت الاتفاق الأول مبدأ «الدين بحسب من يسود في المنطقة أو الإقليم» (Cuius Region Ieus Religio)، أو ما بات يُعرف بمبدأ «الناس على دين ملوكهم» (في الترجمة العربية التي وضعت حكمة قائمة في التراث الإسلامي أصلًا[2]

---

(1) Ute Lotz-Heumann, «Confessionalization in Ireland: Periodization and Character, 1534-1649,» in: Alan Ford and John McCafferty (eds.), *The Origins of Sectarianism in Early Modern Ireland* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2012), p. 25.

(2) كتب ابن خلدون: «والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه كما يقال في الأمثال الحكمية الناس على دين الملك...»، يُنظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، وهي الجزء الأول من **تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ضبط المتن ووضع الحواشي =

كي تكون ترجمة لعبارة قانونية ترتبت على اتفاق سياسي هو اتفاق أوغسبورغ). واستغل الأمراء، لا سيما البروتستانت منهم، حكمهم لدوقية أو مدينة ما للقيام بمذهبة سكانها. وساهمت عملية المذهبة هذه في فرض الانسجام الديني على السكان في تأكيد السيادة وحدودها الإقليمية، وفي بناء جهاز بيروقراطية الإمارات الصغيرة وتقويته[3].

وفي حالات كثيرة استخدم الأمراء بعد سلام أوغسبورغ صلاحياتهم في الشؤون الدينية لتهجير من لا ينتمون إلى مذاهبهم وخلق تجانس ديني في إماراتهم[4]. كتب إرنست ولتر زيدن (Ernst Walter Zeeden) في **المجلة التاريخية** أنّه في النصف الثاني من القرن السادس عشر بدأت الكاثوليكية واللوثرية والكالفينية بناء كنائس عقيدية حديثة، وذلك بصياغة مقولات إيمانية تميزها، يتكثف فيها المذهب ويمكن نشرها والتنشئة عليها، وسماها عملية بناء المذهب[5]؛ وكذلك بتحديد الزيغ عنها ومكافحته أيضًا. وساهم عدد من الباحثين في تطوير هذه المقاربة في دراسة نشوء المذاهب والتمذهب ومناهجها.

لم تؤثّر الصراعات الدينية في الحداثة المبكرة في الكنيسة والدين فقط، بل

= والفهارس خليل شحادة؛ مراجعة سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، 2010)، ص 38، فهو يستخدم العبارة بوصفها مثلًا حكميًا كان قائمًا ومنتشرًا قبل أن يستخدمه ويعني بلغة عصرنا أنّ العادات والأعراف أي الثقافة الاجتماعية السائدة هي ثقافة الحكام.

(3) Johannes Arndt, *Der Dreißigjährige Krieg, 1618-1648* (Stuttgart: Reclam, 2009), p. 37.

(4) Joachim Whaley, *Germany and the Holy Roman Empire. Vol. 1: Maximilian I to the Peace of Westphalia, 1493-1648* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 508-509.

لابن خلدون كلام مهم ومركب في مسألة الناس على دين ملوكهم، ولكن ليس تطبيقًا لاتفاق سياسي بل من ضمن تأريخه الاجتماعي: «والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه كما يقال في الأمثال الحكمية، الناس على دين الملك. وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون كثيرًا منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى... كانت للأولى أشد مخالفة، ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة فما دامت الأجيال والأمم تتعاقب في الملك والسلطان لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة»، يُنظر: ابن خلدون، ص 38، الفصل الكامل عن المذهبة، ص 498-511.

(5) Lotz-Heumann, pp. 27-28.

في المجتمع والدولة أيضًا. فارتبطت عملية تشكّل الدولة الحديثة بعملية بناء المذهب الديني أو المعتقد الكنسي. فهذه الأخيرة عززت عملية الاندماج داخل الدولة بواسطة تعميق التجانس المذهبي ببلورة عقيدة مشتركة مُدرَكة، ولكنّها أثارت أيضًا معارضة شديدة. يمكن تلخيص هذه العملية في حالة البروتستانتية كما يلي:

1- تأليف العقيدة «النقية» وصياغتها، أو إعلانها في شهادة إيمانية تميّز كنيسة عن أخرى.

2- نشر هذه العقيدة وتأكيدها بواسطة الانتماء إلى الكنيسة.

3- استخدام الصحافة المطبوعة لأغراض «البروباغندا»، ومحاولة منع الكنائس الأخرى من استخدامها.

4- ترسيخ الأعراف الجديدة بواسطة التعليم والطقوس والتراتيل الدينية، وغيرها.

5- ضبط المجتمع وتنظيمه عبر تطهيره من العناصر المنحرفة والضالة، أو من الهرطقات على أنواعها.

6- دفع الناس إلى المشاركة في الشعائر، وتسجيل المعمودية والزواج، وحفظ السجلات لهذا الخصوص.

7- تطبيع اللغة عقائديًّا وكنسيًا، ومنع إطلاق أسماء القديسين وغيرهم في تسمية الأطفال للتميز من هذه العادة الكاثوليكية.

كان لمجمع ترانت (1545-1563)، والرهبانيات اليسوعية بخاصة، دور مهم في عملية التمذهب في حالة الكاثوليكية. أما المذهبة البروتستانتية فيسّرها الحوار بين المدارس الثيولوجية في فيتنبرغ وبينا بعد وفاة مارتن لوثر الذي أنتج حلولًا وسطى صيغت عام 1577 ونالت تأييد غالبية الحكومات البروتستانتية في ألمانيا. واستمر الصراع مع الكالفينية بعد ذلك (في فرنسا وهولندا وإسكتلندا، والمهاجرين من هولندا إلى ألمانيا)، فتبلور من خلالها مذهبان بروتستانتيان رئيسان[6].

---

(6) Whaley, pp. 500-501.

نعتقد أنّ العالم الإسلامي شهد بعض جوانب تلك الصيرورة. ويصدق ذلك على التكون التأسيسي المنظومي للشيعية والسنية في القرنين الرابع والخامس الهجريَين. ويشير مفهوم التكوّن هنا إلى ما عنيناه بصياغة محددة للعقيدة والعبادات والشعائر والمؤسسة الدينية. ويصح ذلك بالنسبة إلى التمذهب السني بحصره في مجموعة مذاهب فقهية سائدة في العصر المملوكي. ثم يتطور التمذهب خلال الحرب العثمانية – الصفوية التي ستكرس المؤسستين السنية العثمانية والشيعية – الصفوية بدءًا من القرن السادس عشر، حيث تزامن توقيع اتفاقية أماسيا (1555) بين السلطنة العثمانية والسلطنة الصفوية، مع سلام أوغسبورغ. ولم يكن هذا التزامن مصادفة؛ إذ مثّل نهايةً لما يمكن تسميته بحرب الاثنين وعشرين عامًا (1533-1555) بين السلطنتين التي جرت خلالها مذهبة الصراع بطريقة ظاهرة، وتطييفه اللاحق في الأناضول وإيران بخاصة.

وكان السلطان سليمان القانوني الذي وقَّع اتفاقية أماسيا، والذي تطلَّع ليكون «سلطان العالم» أو إمبراطوره على معرفة وثيقة بالتحولات في أوروبا يومئذ، وحوّل السلطنة إلى لاعب قوي في الصراعات بين البروتستانت والكاثوليك، فأصبحت وفقًا لما كتبه إينالجيك: «حماية اللوثريين والكالفينيين ومساعدتهم ضد الكاثوليك حجر الزاوية للسياسة العثمانية بأوروبا»[7]. ويُفهَم ذلك من زاوية الصراع المحتدم بين الإمبراطورية العثمانية والإمبراطورية الرومانية المقدسة حامية الكاثوليكية في ذلك الحين.

بدأت هذه الصيرورة في التكون المؤسسي منذ القرنين الخامس والسادس الهجريين/ العاشر والحادي عشر الميلاديين بطريقة خاصة، وتمثلت بحسب رؤيتنا التاريخية بجذور الدولة السلطانية في ثلاثينيات القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي حين أُحدث منصب «أمير الأمراء»، ثم بنشوء الدولة السلطانية التي اختزلت منصب الخليفة في الوظائف الدينية واقتصاره على أن يكون مصدر الشرعية فيملك ولا يحكم (على الرغم من محاولة بعض الخلفاء استعادة قوة

(7) خليل إينالجيك، **تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار**، ترجمة محمد م. الأرناؤوط، ط 2 (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2014)، ص 61.

محلية لهم في بغداد عاصمة الخلافة) وتفويض ما يتعلق بالشؤون الدنيوية إلى السلطان، ما عدا صلاحية تعيين القضاة، ولم تكن هذه الصلاحية تامة دومًا.

يحصر المؤرخون المحدثون الدولة السلطانية في العالم السني لأنهم ينطلقون من نموذج الخلافة العباسية ونشوء الإمارات والسلطنات نتيجة تفككها؛ غير أنّ تفحّص الوقائع التاريخية يشير إلى أنّ الدولة الفاطمية نفسها قد عرفت في مراحل تطورها سماتٍ واضحةً للانتقال من الخلافة إلى الدولة السلطانية (الفاطمية)، وإذا كانت الخلافة العباسية ببغداد قد شهدت نشوء الدولة السلطانية في ثلاثينيات القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي بدءًا من إحداث منصب «أمير الأمراء»، فهذا بالضبط ما شهدته الخلافة الفاطمية في القاهرة. فكان بعض الخلفاء الفاطميين في مراحل قوتهم يمتلكون سلطة الأمر والنهي، والثواب والعقاب غير أنهم كانوا في مراحل ضعفهم مجردين من أيّ سلطة، وتحت رحمة وزرائهم وقادة جندهم، كما هي حالة الخليفة المستنصر (427-487هـ/ 1036-1094م) في سنوات حكمه الأخيرة حتى المستعلي بالله (490-495هـ/ 1101-1095)، الذي كان الأفضل وزيره «يدبر أمر الدولة تدبير سلطنة وملك لا تدبير وزارة» بحسب تعبير تقي الدين المقريزي (764-845هـ/ 1364-1442م)[8].

تبدو هنا ظاهرة مفارقة نوعًا ما أنّ الخليفة لم يلجأ إلى تكوين مؤسسة فقهية دينية حتى في مرحلة صراعه الشديد مع الخليفة الفاطمي في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، بل من عمل على تشكيلها هي مؤسسة السلطان للاستفادة من خريجيها في تشكيل الجهاز الإداري - القضائي للسلطنة، ويحضر هنا مثال المدارس النظامية في العهد السلجوقي. ويمكن القول إنّ عملية تبنّي السلطان المدارس وتكوين مؤسسة فقهية محترفة تواصلت في العهود الزنكية والأيوبية، لتصل إلى أوجها في العهد المملوكي على أساس ترسيم الاعتراف بأربعة مذاهب فقهية سنية (الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي) مع ترجيح للشافعية. وساد المذهب الحنفي بين أمراء الإمارات التركية التي اعتنقته جميعًا

(8) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا**، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ج 2، ص 162.

في آسيا الوسطى منذ تأسيس القراخانيين أول خانية إسلامية تسود فيها المذهبية الحنفية[9]، بينما كان تديّنها الشعبي تدينًا متأثرًا بالعلوية (الغالية) المختلطة بعناصر من الثقافة المحلية والديانات الأخرى الراسبة في التدين الشعبي، وهو ما تميّز به التدين التركماني في آسيا الصغرى بعد أن غدت إثر السيطرة السلجوقية تركمانية من الناحية اللغوية - «الإثنية»؛ إذ تميّز الأناضول أو آسيا الصغرى يومئذ بسيطرة النزعات الشيعية عليه[10]، لا سيما منها النزعات الشيعية (الغالية)[11] المتداخلة مع الصوفية والتدين الشعبي، وذلك على الرغم من اعتناق أمرائه بمن فيهم العثمانيون المذهبية الحنفية. **وهذه بالضبط أجواء تشكّل المذاهب ومأسستها؛ وذلك أولًا لتثبيت شرعية السلطان، وثانيًا لضبط التدين الشعبي الخارج عن تأثير الحاكم، والذي لا يضمن شرعيته.**

وفي العهد العثماني تأسس منصب شيخ الإسلام ليقوم بدايةً بوظيفة إصدار الفتاوى الكبرى التي كان يلجأ السلطان مراد الثاني (824-855هـ/ 1421-1451م) إلى فقهاء القاهرة تحت حكم المماليك للحصول عليها. ثم قام السلطان محمد الفاتح (855-886هـ/ 1451-1481م) بمأسسته وإطلاق تسمية شيخ الإسلام عليه جاعلًا مكانته البيروقراطية التشريفية مساويةً مكانة معلم السلطان، وعدّ في «قانون نامه» «رئيس طبقة العلماء»[12]. ويبدو أنّ وظيفة المفتي الأكبر بدأت في مرحلة مراد الثاني وفي سياق الإفتاء لإعدام الشيخ بدر الدين بعد تكفيره، وذلك عام 865هـ/ 1461م. وكان من أفتى بقتله بناءً على طلب السلطان

---

(9) إينالجيك، ص 275.

(10) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط 10 (بيروت: دار العلم للملايين، 1984)، ص 11؛ ووفقًا لأورهونلو كان كثير من أسماء قرى الأناضول يبدأ بأسماء مشايخ الطرق الصوفية الشيعية مثل «الآهية» و«البابائية» وغيره، قارن بـ: جنكيز أورهونلو، **إسكان العشائر في عهد الإمبراطورية العثمانية**، ترجمة فاروق مصطفى (دمشق: دار الطليعة الجديدة، 2005)، ص 147.

(11) محمد فؤاد كوبريلي، **قيام الدولة العثمانية**، ترجمة أحمد السعيد سليمان، ط 2 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993)، ص 87.

(12) أكرم كيدو، **مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية**، ترجمة هاشم الأيوبي (طرابلس، لبنان: جروس برس، 1992)، ص 30 و36-38.

عالم اسمه حيدري حريري[13]. لكنّ الرأي المتفق عليه عند أغلب الباحثين هو أنّ شمس الدين الفناري (751هـ-834-هـ/ 1351-1431م) هو أوّل من حمل رسميًّا لقب المفتي الأكبر، ويمكن أن يكون هذا أيضًا وقع بعد تسلّم مراد الثاني الحكم؛ أي بعد عام 824هـ/ 1421م[14]. ومن الواضح من خلال سيرة السلطان مراد الثاني الذي كان متدينًا، أنّ الدين والمؤسسة الدينية قاما بدور مهم في الحفاظ على تماسك السلطنة بعد الفوضى التي سادت إثر هزيمة العثمانيين في الحرب ضدّ تيمورلنك عام 1402م.

في فترة الفوضى هذه والصراع بين الأمراء العثمانيين على السلطة، ظهرت التيارات الباطنية وأنماط من التديّن الشعبي التي تعبّر عن فوضى مجتمعية، وتمثّلت بخاصة بحركة الشيخ بدر الدين عام 1420م. وكانت حركته حركة فقراء تأمر بنزع الملكيّة الفردية، وتجمع أفكارًا من الديانات المختلفة اليهودية والمسيحية والإسلام، وتتعامل معها كلّها على أنّها جميعها صحيحة، وتفسيرات مادية للدين بوصف الجحيم والجنة هما الألم والفرح المتأتيان عن فعلَي الشر والخير، وعدّ قوّة الله هي القوة الكامنة في الأشياء ذاتها. ولم تلتزم حركة بدر الدين الفرائض الدينية والمحرّمات، وغيرها. وليس مصادفة أن تكون عملية مأسسة الدين الإسلامي بإنشاء منصب المفتي وشيخ الإسلام ترافقت مع عملية فرض هيبة الدولة وعقيدتها الرسمية ضد الحركات الباطنية. لكنّ هذه العملية لم تتوقف عند الشيخ بدر الدين بالطبع، فقد بقي بعض الفئات الشعبية يعتنق تيارات باطنية مختلطة بأفكار شيعية. ونجد أنّ السلطان سليم الأوّل شنّ حملةً في خضم الصراع مع الصفويين، يقال إنها أدّت إلى مقتل 40 ألفًا من الشيعة، وذلك مع تجهيز حملته على إيران عام 1514[15].

كانت ثمة حاجة إلى المنصب وعملية المذهبة بعد ذلك. واستكمل المنصب بناءه المؤسسي في عهد السلطان سليمان القانوني (926-974هـ/ 1520-

(13) المرجع نفسه، ص 26-27.

(14) المرجع نفسه، ص 31.

(15) المرجع نفسه، ص 34.

1566م) الذي شهد حكمه تعزيزًا للمؤسسة الفقهية، وذلك تحديدًا بسبب الصراع ضد الصفويين، وضرورات مذهبة الإمبراطورية لضمان الولاء في خضم الصراع، ومذهبة الصراع نفسه عبر الفتاوى التكفيرية، وغيرها.

سيكون لذلك أثرٌ كبير في خلفيات الصراع العثماني - الصفوي (907-1147هـ/ 1502-1736م) الذي اندلع بعد نشوء السلطنة الصفوية في عام 1501 وتوسعها في مناطق إمارة سلطنة الآق قوينلو التركمانية السابقة في أذربيجان وصولًا إلى الأناضول وشمالي بلاد الشام وأعالي الجزيرة الفراتية. وكانت سلطنة الآق قوينلو (في فهمها لذاتها) سنّية على مستوى انتماء سلاطينها، غير أنها كانت شيعية (قزلباشية) على مستوى التدين الشعبي «التركماني» وجهازها العسكري بحكم التحالف السياسي - التصاهري الذي قام بين الشيخ جنيد (جد إسماعيل شاه مؤسس الدولة الصفوية) الذي حوّل الطريقة الصفوية طريقة شيعية مسلحة وبين سلطانها أوزون حسن (الطويل)، لترسي تحولات سلطنة القرا قوينلو أساس التحول اللاحق إلى الدولة الصفوية[16].

قام الصفويون بتوحيد مناطق لم تتوحد منذ الفتح العربي ما عدا مرحلة قصيرة هي مرحلة تيمورلنك. وخلال توحيدها فرضوا بالقوة انسجامًا مذهبيًا كما فعل المماليك في مناطق أخرى. ولكن استخدامهم العنف في إجبار الناس للتحول إلى الشيعية الاثني عشرية فاق الحدود المعروفة عبر التبرؤ وسبّ الخلفاء الثلاثة وتولية نسل علي. وقبل ذلك كانت الصفوية طريقة صوفية من بين طرق عديدة انتشرت في المرحلة التي تلت احتلالات المغول، واختلطت بالأسر الحاكمة في الإمارات التي قامت في الأناضول وإيران وما وراء النهر (جيحون)، كما في حالة الآق قوينلو، ومنحت الناس في أحيان كثيرة ملجأً وعزاءً في مرحلة الفوضى وعدم الاستقرار بعد المرحلة المغولية. كما ساهمت هذه في الأعمال

(16) حول إمارة الآق قوينلو بخاصة، قارن بمادة الآق قوينلية، أو البايندردية: ستانلي لين-بول، **تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة**، ترجمة أحمد السعيد سليمان، ج 2 (القاهرة: دار المعارف، 1972)، ص 541؛ وحول الإمارة هذه والإمارات التركمانية الأخرى قارن بمرجع كلاسيكي هو: أبو العباس أحمد بن يوسف القرماني، **أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ**، دراسة وتحقيق أحمد حطيط وفهمي سعد، مج 2 (بيروت: عالم الكتب، 1992).

الجهادية في مناطق التخوم، وتاق قادتها إلى الحصول على لقب «الغازي». وثمة فرق بين قادة الصفويين من أمثال حيدر والجنيد قبل السيطرة على إيران والغزاة العثمانيين الذين كانوا قادةً عسكريين، أما الصفويون فكانوا قادةً دينيين وعسكريين في الوقت ذاته»[17]. وتميز الصفويون من الطرق الأخرى التي نشطت شعبيًا في تلك المرحلة، بحسب أحد أهم الباحثين في هذا الموضوع، بأنّ عندهم «الدين أخضع للمصلحة السياسية»، أما البقية فاحتواهم الإسلام الشعبي أو المؤسسي الفقهي، كما «أن القيادة عند الطرق الصوفية رفعت إلى درجة القدسية، أما في حالة الصفوية فابتعدت بخطوة واحدة حاسمة: فالقيادة في ظل حيدر وجنيد، وبشكل خاص عند إسماعيل، طلبت أكثر من التبجيل والتقديس، طلبت العبادة، العبادة الإلهية، وحصلت عليها. لقد سمى أتباع الصوفية الشيخ جنيد علنًا إلهًا، وسموا ابنه ابن الله، والشاه إسماعيل نفسه كان ملازمًا لله ثم ظهر للعالمين»[18]. وخففت النبرة لاحقًا إلى منزلة قريبة من الألوهية في الثقافة الشيعية (بعد أن سادت مذهبًا)، ألا وهو التحدر من سلالة الأئمة. لقد استبدل هذا التحدّر من سلالة الأئمة ادعاء الألوهية مع تبنّي المذهب الفقهي الشيعي، وفرضه على التدين الصفوي القزلباشي بعد فرضه الأخير على السكان.

سرَّع الصراع الصفوي - العثماني وتائر بناء المؤسسة الفقهية العثمانية ومأسستها على أساس المذهبية الحنفية بقدر ما عمل الشاهات الصفويون الأوائل على تعزيز بناء مؤسسة فقهية شيعية إمامية والتحرر من القزلباشية العرفانية السابقة. وخلال القرن الأول من الصراع الطويل المدى بين العثمانيين والصفويين تطورت المؤسستان الفقهيتان تطورًا نوعيًا كبيرًا، أي بطريقة ممأسسة ومحددة الوظائف والمراتب في ميدان العبادات والمعاملات. وكانت هاتان المؤسستان في السلطنتين دينيتين مبنيتين على تراتب هرمي وتكامل وظيفي مع حاجات الجيش والقضاء وجهاز الإفتاء على نحو اضطلعتا فيه بوظائف الضبط الاجتماعي الأيديولوجي والتكوين الأيديولوجي والتنشئة الاجتماعية وفقًا لمذهب الدولة.

(17) Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids: Siism, Sufism, and the Gulat*, Freiburger Islamstudien; Bd. 3 (Wiesbaden: F. Steiner, 1972), p. 77.

(18) Ibid., pp. 84-85.

قامت «البروباغندا» العقيدية والتعبئة التحريضية وتحديد المقولات المذهبية وصياغتها بما يسهل ترديده وممارسته، وكذلك تمايز الشعائر، بدور في بناء الطائفة الدينية كيانًا اجتماعيًا ذا عقيدة محددة وأتباع أو أعضاء. نقول ذلك على الرغم من الاعتراض على وجود مؤسسة دينية في حالة الإسلام. لأنّ هذا الاعتراض مبنيّ على فهم لطبيعة الإسلام دينًا نافيًا الكهنوتية أو مؤسسة رجال الدين، لكن التاريخ السوسيولوجي للمؤسسة الفقهية أكسبها صفة مؤسسة رجال الدين ووظائفها.

ونحن نرى أنّ للمؤسسة الإسلامية دورًا في تشكّل الطائفة الدينية سواء أكانت شيعية أم سنية (مع ضرورة التمييز بينها وبين الطائفية بوصفها أيديولوجيا سياسية ونظامًا اجتماعيًا سياسيًا)؛ فالذي حدّد العقيدة وصاغها صياغة مفهومة للعامة، وربط معها العبادات التي يفترض أن تكرر الرواية التاريخية لهذه العقيدة، والتفسيرات المعتمَدة لهذه العقيدة، ويقوم بحراستها من الزيغ والانحراف هو ما يُطلَق عليه «المؤسسة الدينية». وتمثلت في حالات المذاهب الإسلامية بالعلماء والفقهاء؛ ففي بداية صياغة المذاهب التي يلتف حولها الأتباع لا بد من أن يقوم جزء من رجال الدين (بعض العلماء والفقهاء في حالة الإسلام) بدور في تعبئة العامة للتعصب لهذا المذهب، والذود عنه ضد المذاهب الأخرى.

هذه حال تبلور الشيعة الاثني عشرية مذهبًا وطوائفَ في العراق وإيران؛ بحيث لم يتبلور هذا المذهب بالمعنى الاصطلاحي الإمامي المذهبي ولم تُبنَ مراجعه إلا في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، في مرحلة ما يعدّ شيعيًا دور «الغيبة» لا سيما «الغيبة الصغرى» منها والقرون الأولى من دور «الغيبة الكبرى». والدوران هما دور «الغيبة الصغرى» (260-328 أو 329هـ/ 874-940 أو 941م) ودور «الغيبة الكبرى»[19]. وظلت هذه

(19) بدأ دور «الغيبة الصغرى» في عام 260هـ/ 874م ومع وفاة الإمام الحادي عشر، واستمر نحو أربعة وسبعين عامًا، وانتهى بانقطاع الولاية الخاصة للسفراء بخروج توقيع الإمام «المهدي» إلى السفير الرابع علي السمّري (ت. 328 أو 329هـ/ 940 أو 941م)، بانتهاء دور الغيبة الصغرى، وألا يوصي بالنيابة لأحد، ليبدأ دور «الغيبة الكبرى» إلى أن يأذن الله بعودته إلى شيعته ليملأ الأرض عدلًا كما ملئت ظلمًا وجورًا. حول سير السفراء الأربعة أو نواب الإمام المهدي، قارن بـ: آية الله حسن:

بالأساس حالة فقهية ولم تسنح فرصة لمذهبة واسعة للمجتمع حتى نشوء الدولة الصفوية.

جرت مذهبة المجتمع بما يؤدي إلى التطييف ويشمل العناصر المذكورة سابقًا (من التجربة الألمانية) في العهد الصفوي؛ ففي المرحلة ذاتها التي جرت فيها المذهبة الكاثوليكية والبروتستانتية قام الصفويون بمذهبة بلاد فارس. وشملت المذهبة عناصر شبيهة بالعناصر التي سبق ذكرها، وذلك باستدعاء فقهاء من جبل عامل والنجف والبحرين، واعتمد الشاه إسماعيل ووريثه في الحكم طهماسب بخاصة على الفقيه العاملي علي بن عبد العالي الكركي (870-940هـ/ 1466-1534م) في عملية مذهبة مجتمع متعدد الإثنيات والمذاهب، سني شافعي في غالبيته، بتدين شعبي خليط بين عناصر من السنية والشيعية والتصوف والديانات القديمة.

بدايةً، تسلّم الكركي منصب شيخ الإسلام في أصفهان؛ ولاحقًا، أصبح الشيخ الكركي مركز النشاط الديني في البلاد بأجمعها، وبدأ تعليم الناس شرائع الدين. وفرض في كل قرية ومدينة أئمة يؤمّون الناس في الصلاة. كما صحّح اتجاه القبلة ما أثار غضب علماء آخرين، بما في ذلك حول الصلاة يوم الجمعة في زمن غيبة الإمام المعصوم. ومن الواضح أنّه نشأ احتكاك في الصلاحيات؛ من هو نائب الإمام المعصوم؟ هل هو الفقيه المجتهد؟ أم هل هو الشاه الحاكم؟ وفي مرحلة طهماسب بدأت عمليًّا مذهبة الدولة والمجتمع بطريقة منهجية في نوع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنع البدع والانحرافات والمذاهب الأخرى وتعليم الناس الصلاة وإقامة الفرائض والواجبات وأوقات الجمعة وأحكام الصيام وترغيب العوام في الشريعة[20].

أصدر الشاه طهماسب مرسومًا، عام 939هـ/ 1533م، ينصّ على اعتبار

الشيرازي، **كلمة الإمام المهدي عليه السلام**، موسوعة الكلمة؛ 16، ط 2 (بيروت: مؤسسة الوفاء، 198[illegible])، ص 122-128.

(20) علي إبراهيم درويش، **السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية، 1501-1576** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 320-321.

الكركي أعظم علماء العصر ونائب الإمام، ومنحه أراضيَ زراعية في العراق له ولأولاده من بعده[21]. لذلك يُرجّح القزويني أن ذهابه إلى العراق في عهد هذا الشاه كان بتكليفٍ منه. ويتابع أن مقصد الكركي كان تكوين الدولة الصفوية ودفعها لتبنّي القوانين الإسلامية وتأسيس المؤسسة الفقهية لتُشرف على ذلك؛ «أما على الصعيد الشعبي فقد أحدث توجهًا دينيًّا بترغيب عامة الناس في تعلّم شرائع الدين، ومراسم الإسلام، وحثّهم على طريق الالتزام، مضافًا إلى قوله بإقامة صلاة الجمعة التي تُعتبر مدًّا شعبيًّا للفقيه»[22]. لدينا هنا مثال حول عملية تمذهب العامة بنشر تديّن المؤسسة على مستوى تعلّم شرائع الدين والمراسم، ومن ضمنها أداء الصلاة وغيرها وحثّ الناس على الالتزام بها[23].

أمّا الفِرق الدينية فموضوع آخر؛ إذ تبلورت فرق دينية بالمعنى الفيبري لـ (Sect)، أي الفرقة كما كان يعني بها مؤرخو الفرق الإسلاميون باسم الفرق وليس بالمعنى المؤسسي للكنيسة أو الهيئة الدينية التراتبية المنظمة، في الهوامش بخاصة، على طول التاريخ الإسلامي منذ الفتنة الكبرى. وفي حالات معينة تحوّلت إلى سلالات حاكمة (قرامطة، وفاطميون، وحمدانيون ...). ولكن هذا لا يعني تحوّل السكان إلى طوائف دينية لهذه المذاهب، وذلك خلافًا لحالة التطييف التي عرفتها المجتمعات في أوروبا على إثر انتشار مبدأ «الناس على دين ملوكهم» في الفترة الواقعة بين سلام أوغسبورغ وسلام وستفاليا الذي أنهى حرب الثلاثين عامًا.

تلك هي الفترة ذاتها التي قام فيها إسماعيل الصفوي، وخليفته طهماسب على وجه الخصوص، بمذهبة إيران على مذهب الشيعة الاثني عشرية ومأسسة طقوسها في توتر مع تدين القزلباش الصوفي الشعبي، وتنظيم عقيدتها وسرديتها

---

(21) جودت القزويني، **المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية: دراسة في التطور السياسي والعلمي**، ط 2 ([د. م.]: دار الخزائن لإحياء التراث، 2014)، ص 155.

(22) المرجع نفسه، ص 156، نقلًا عن: حسن بيك روملو، **أحسن التواريخ**، (طهران: [د. ن.، د. ت.])، ص 190 (فارسي).

(23) وكان للكركي خصوم من داخل المؤسسة الصفوية ومن علماء الشيعة خارجها؛ أهمهم الشيخ إبراهيم القطيفي الذي رفض أفكار الكركي حول وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة في حالة وجود «المجتهد الجامع للشرائط (النائب عن الإمام)»، يُنظر: القزويني، ص 153.

التاريخية لاحقًا وصولًا إلى محمد باقر المجلسي (1037-1110هـ/ 1627-1698م). كما قام السلطان العثماني بتعزيز مأسسة المؤسسة الفقهية الحنفية العثمانية «المقابلة» في مجرى الصراع. ثمة حالات جرت فيها المذهبة من أعلى بقرار الملك أو السلطان والمؤسسة التي أنشأها، وحالات أخرى تمت فيها المذهبة من أدنى، بالضد والاعتراض، أي بالخروج على الحكام، كما في حالات قبائل القزلباشية في الأناضول مثلًا، أو التسنن في مدن بلاد الشام. هذا عدا حالات الفرق الدينية المنشقة والبعيدة عن تأثير المركز التي تبنّتها جهات أو قبائل، أو غيرها.

وإذا عدنا إلى المثال الأوروبي نجد أن التمهيد لحرب الثلاثين عامًا جرى باكتساب خطاب الكراهية المذهبي والتكفير أهمية كبرى في مرحلة صياغة المذاهب الكاثوليكية والبروتستانتية بوصفها مذاهب متقابلة في القرن السادس عشر. لقد بدأ الصراع بوصفه خطابَ كراهية دينيًا تكفيريًا؛ فلوثر كفّر البابوية، بل شيطنها، وعدّ الخروج عن النص كفرًا بواحًا، وبدعًا من صنع الكنيسة؛ في حين عدّه الفاتيكان زنديقًا وخارجًا عن الدين[24].

تدفعنا أدوات تأريخ الحقب التاريخية السابقة إلى رؤية الفرق وتجاهل المشترك بين البروتستانت والكاثوليك في تلك المراحل، ورؤية الصراع حيث كانت هنالك علاقات جيّدة أيضًا. الواقع الاجتماعي مركّب وهو ليس صراعًا فحسب ولا تعايشًا فقط. الحقيقة أنّ الجيرة هي التي تجعل العنف أكثر شدّةً حين ينفجر. ولكن لا يجوز أن ننسى أنّ هذا يعني أنّ علاقات جيرة وتعايش سبقت ثورات العنف. ينطبق ذلك بدرجة كبيرة على بغداد في القرنين الرابع والخامس

---

(24) ينتشر وهم عند بعض الباحثين العرب الذين يعظون بضرورة الإصلاح الديني على النمط اللوثري بتبنٍ لسردية تاريخية مفادها أنّ الإصلاح الديني مقدمة للتنوير. وهذا غير صحيح. فالإصلاح اللوثري كانَ سلفيًا أصوليًا تكفيريًا متزمتًا، وتمخضت عنه حركات ثورية تكفيرية عنيفة. وتولّد منه تقليد آخر تطور بالتفاعل مع الثورة العلمية ونظرية الدولة، والتسامح الديني في الدولة، ونتج منه أحد تيارات التنوير. وسبق أن عالجت هذا الموضوع بتوسع في: عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، 2 ج في 3 مج (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013-2015)، ج 2، مج 1: **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية**، ص 235-281.

الهجريين، لا سيما القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي الذي كان فيه السنة والشيعة متجاورين في أحياء بغداد، واحتدم الصراع، واكتسبت فيه الخصومات السنية - الشيعية (للدقة؛ الحنبلية - الشيعية) سمات طائفية واضحة تخللتها صراعات بين الأحياء، واقتحامُ أحياءٍ أحياءً أخرى ونهبها وسلبها، ونبش الأضرحة، بل بناء نوع من الأسوار، وهجرة كثير من السكان تحت تأثير احتدام الصراع الطائفي من الجانب الغربي إلى الجانب الشرقي في بغداد. وبحلول زمن البيروني (362-440هـ/ 973-1048م)، كان الصراع قد ترسم رمزيًا وشعائريًا بوجود أحياء طائفية في بغداد، وهو ما برزت صورته الكبرى في تعامل كلٍ منهما مع عاشوراء.

وقد رسم أبو الريحان البيروني (362-440هـ/ 973-1048م)، الذي كان عالم فلك ورياضيات ومؤرخًا، في كتابه **الآثار الباقية عن القرون الخالية** مُتخيَّل القرنين الرابع والخامس الهجريين لتاريخ الصراع بين السنة والشيعة في بغداد وكأنه يعود إلى العهد الأموي، وسجّل تطورات المظهر الرمزي الشعائري للصراع الذي نشب بين الشيعة ومعارضيهم في العقود الأولى من العهد البويهي بقوله: يوم عاشوراء «اليوم العاشر منه (محرم) يسمى عاشوراء، وهو يوم مشهور الفضل». وكان الشيعة «يعظّمون هذا اليوم إلى أن اتفق فيه قتل الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، وفعل به وبهم ما لم يُفعل في جميع الأمم [...] فأما بنو أمية فقد لبسوا فيه ما تجدد وتزينوا واكتحلوا وعيّدوا وأقاموا الولائم والضيافات وطعموا الحلاوات والطيبات، وجرى الرسم في العامة على ذلك أيام ملكهم، وبقي فيهم بعد زواله عنهم، وأما الشيعة فإنهم ينوحون ويبكون أسفًا لقتل سيد الشهداء فيه، ويظهرون ذلك بمدينة السلام وأمثالها من المدن والبلاد»[25]. (لاحظ أن الكاتب لا يستخدم لفظ «السنة»، وأن العبارة التي يستخدمها في وصف معارضي الطقوس الشيعية هي «بنو أمية»).

كانت هذه صياغة مبكرة لتاريخ متخيل أسطوري للطقوس يمتد حتى

(25) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، وضع حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: منشورات محمد علي بيضون؛ دار الكتب العلمية، 2000)، ص 292.

العهد الأموي، ليترسم الطقس الكربلائي الشيعي الشعائري لاحقًا بإحياء الشيعة احتفالات عاشوراء كتمثيل لمسيرة الحسين، «وفي نهاية القرن السابع عشر تطورت الاحتفالات بيوم عاشوراء، وانتشرت في أغلب المدن الإيرانية وكانت تقام اعتبارًا من اليوم السادس من شهر محرم من كل عام، وتستمر حتى السادس والعشرين من صفر. وتوسعت وأخذت أبعادًا شعائرية وطقوسية وأسطورية، وتحولت المواكب الحسينية بالتدريج مسرحيات دينية شعبية»[26]. وعادت وانتقلت من هناك بصيغتها الجديدة إلى مدن العتبات المقدسة في القرن التاسع عشر. ومثّل ذلك تعبيرًا عن الالتزام بالاتفاقية العثمانية - الإيرانية (1875) التي اشتملت على تمتع القناصل الإيرانيين بامتيازات القناصل الأوروبيين بالنسبة إلى الرعايا الإيرانيين في الدولة العثمانية، وقد بدأ تحسين تعامل السلطة العثمانية مع الشيعة في العراق منذ أربعينيات القرن التاسع عشر، لإرضائهم واحتوائهم في مقابل محاولات توسع محمد علي، ومحاولات التغلغل الأوروبي في العراق أيضًا[27].

وفي لبنان لم تظهر تلك الصيغة إلّا ظهورًا محدودًا في ثمانينيات القرن التاسع عشر، ومن خلال شيعة إيرانيين كانوا يقيمون في جبل عامل أو يترددون عليه؛ بحيث أقام هؤلاء الشيعة الإيرانيون طقس الشبيه وجرح الرؤوس بالقامات على الطريقة الشيعية الطقسية الإيرانية، إلا أنّ علماء النبطية عارضوا إقامة هذا الطقس الذي وجدوه غريبًا عن تقاليدهم الدينية الاجتماعية، وحاولوا الضغط على القائمقام العثماني لمنعه، لكن الوالي العثماني سمح للإيرانيين بإقامة الطقس فهو من حقوقهم بوصفهم رعايا إيرانيين وفقًا للاتفاقية العثمانية - الإيرانية عام 1875[28]. وتتبّع فريدريك معتوق تطور الاحتفال الطقسي بعاشوراء في النبطية؛ إذ يشير إلى أنّ التجار الإيرانيين كانوا يقيمون الطقس بإذنٍ خاص من

(26) إبراهيم الحيدري، **تراجيديا كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي**، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2015)، ص 138.

(27) حول هذه الاتفاقية، قارن بـ: إسحاق نقاش، **شيعة العراق**، ترجمة عبد الإله النعيمي (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1996)، ص 37-38.

(28) محسن الأمين، **خطط جبل عامل**، تحقيق حسن الأمين (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1983)، ص 146.

الباب العالي، إلا أنّ تطهرية الطقس وانفعاليته كانتا تدفعان بعض المشاهدين المحليين من الشيعة إلى الانخراط في صفوف «اللطيمة». ويؤرخ معتوق لإقامة الطبيب الإيراني إبراهيم ميرزا خريج الجامعة الأميركية في جبل عامل في عام 1917 طقس اللطميات وشجّ الرؤوس، ولأول مرة وُضع في تلك الفترة نص عربي لتمثيلية عاشوراء باللغة الفصحى على يد الشيخ عبد الحسين صادق في عام 1936، ثم أضاف الشيخ نفسه مزيدات لهذا النص في عام 1942 مع تغير نسبي في وظائفه ومضامينه[29].

بينما كانت هذه الطقوس غائبة غيابًا كاملًا وحتى الآن عن البلدات والأحياء الشيعية الإمامية في سورية، لا سيما في ريف حلب وإدلب الحاليتين وفي مدينة دمشق، كما غابت عن القرى المتشيعة الجديدة في سورية التي نقلتها حملة التبشير الشيعي المنظمة في سورية منذ الثمانينيات من السنية إلى الشيعية، فضلًا عن عدم اكتراث المجتمع المحلي العلوي بها على الرغم من حملة التشييع التي انتشرت فيه، لكون هذه الطقوس تتنافى اعتقاديًا مع الاعتقاد العلوي عن مقتل الحسين، وأنّ من قُتل ليس هو، بل شبيه له، على غرار التفسير القرآني لصلب المسيح (وتستخدم المخطوطات تعبيرًا شبيهًا). وزادت محاولات التشييع منذ تحول الثورة السورية إلى حرب أهلية. ونعتقد أنّ الوجود الروسي إلى جانب النظام قلّل من هيمنة إيران التي تجلّت في عملية التشييع في بعض الحالات.

كما تنطبق مقولة مذهبة المجتمعات على صيرورات جرت في مراحل الصراع العثماني - الصفوي؛ فلم تكن المجتمعات عمومًا متمذهبة بدين الفقهاء، إذ كانت الشيعية فضاءً متنوعًا، أمّا السنة فلم يشكّلوا طائفة محددة، وكان التدين الشعبي عمومًا متنوعًا ومختلطًا بين الصوفية والثقافات المحلية. وقامت الصفوية بمذهبة المجتمع لخلق تجانس مذهبي فقهي اثني عشري انطلاقًا من الصفر تقريبًا[30]، في مقابل الممالك السنية المحيطة بها. وترجمت الحرب الخارجية

(29) فردريك معتوق، **سوسيولوجيا التراث** (بيروت: شبكة المعارف، 2010)، ص 86-87.

(30) لا يعرف أيّ شيء ذي قيمة عن التشيع الفقهي (الإمامي) قبل تأسيس الشاه إسماعيل السلطنة الصفوية، ولم يعثر في حينه إلا على كتاب **قواعد الإسلام** للحسن بن يوسف المطهر الحلّي =

بين السلطنتين إلى نوع من حرب داخلية ضد السنة في إيران الصفوية، أو تشييعهم بالقوة، وضد الشيعة في الأناضول وشمالي بلاد الشام في الدولة العثمانية، أو تسنينهم بالقوة أيضًا.

من المذهبة إلى التطييف: حالة إيرلندا

إذا انتقلنا مباشرةً إلى الحالة الطائفية الكلاسيكية الأوروبية الممتدة في إيرلندا، نجد أنّ السياسة فرضت نفسها على تطور الطائفية تاريخيًا، عبر تحديد الهويات في خضم الصراع السياسي؛ فقد قاومت إيرلندا محاولات إنكلترا فرض الإصلاح الديني في القرن السابع عشر، لا سيما مع الملكة إليزابيث (1533-1603) بعد برلمان 1560. ويرى بعض المؤرخين أنّ الصراع الطائفي بدأ منذ عام 1534، واستمرّ في إيرلندا حتى عصرنا هذا. لكنّ التحقيق التاريخي لا يُثبت ذلك، إنّما هذه قراءة للقرن السادس عشر بمصطلحات الحاضر؛ إذ لا توجد إثباتات على وجود صراع طائفي مستمر بين البروتستانت والكاثوليك في العقود الأولى للإصلاح وحتى بعد برلمان إليزابيث. وتُستمد الأمثلة التاريخية عمومًا من نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر؛ ففي هذه المرحلة تأسّست كنائس متنافسة، وأصبح الصراع جزءًا من الحياة الدينية، وبُنيت عقائد الكنائس، وجرت مذهبة المجتمع على نحو متزامن خاصة بعد عام 1580.

كان نشر موقف العداء للكاثوليكية أحد أهم مؤشرات تطييف البروتستانتية

= (648-726هـ/ 1250-1326م) في مكتبة خاصة مغمورة. والحسن بن يوسف الحلي هو الذي يرتبط باسمه تحول السلطان الإيلخاني القديم خدابندة إلى التشيع الإمامي، ليتخذه أساسًا لتبني الشيعية الإمامية مذهبًا رسميًا للسلطنة. حين حكم الشاه إسماعيل وأسّس ديانته الجديدة في إيران، كان الكتاب الوحيد المتوافر عن الشيعة الاثني عشرية إذًا هو **قواعد الإسلام** للحلي بحسب المصادر. لكن لم يوجد لاحقًا كتاب كهذا من ضمن الكتابات الكثيرة لابن المطهر. وعُرف ابن المطهر الحلّي أساسًا في كتابه **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة** الذي عمل ابن تيمية على دحضه. أمّا كتابه الثاني **نهج الحق** فقد دحضه بقوّة فضل الله ابن روزبهان الخونجي الفقيه السني في إمارة الآق قوينلو في كتاب **إبطال نهج الباطل**، وقد ردّ عليه الفقيه الشيعي المعروف قاضي نور الله الشوشتري أو التستري (ت.1019هـ/ 1610م) في القرن الذي تلاه في كتابه **إحقاق الحق وإزهاق الباطل**. وفي رأينا ساهمت هذه السجالات والمناظرات والردود في بلورة المذهب الاثني عشري في مقابل السنة؛ قارن أيضًا بـ: Mazzaoui, pp. 28-30.

الأنغليكانية المتميزة عن اللوثرية. وكانت للبروتستانتية هذه مميزات سياسية متعلقة بالملكية الإنكليزية تداخلت مع العداء للكاثوليكية. وبدا الأمر كأنّ الفوارق الدينية أصبحت ترسم الحدود بين الجماعات. فمُنع الزواج المختلط في بريطانيا في القرن السابع عشر، وبدأت عملية العزل والانعزال (Segregation)، وأصبح الانتماء المذهبي أهمّ من الانتماء الإثني.

برزت إيرلندا حتى نهاية القرن الماضي مسرحًا لما عُدّ صراعًا طائفيًا في دولة أوروبية حديثة. وهذا الصراع هو في الحقيقة امتداد للنضال الوطني التحرري في إيرلندا منذ القرن السابع عشر (انتفاضة عام 1641) الذي تحوّل لاحقًا إلى صراع بين طوائف، وتخللت هذا الصراع انتفاضات ومجازر متبادلة، وكان احتلال كرومويل إيرلندا عام 1649 قاسيًا، واتخذ فيها خطوات تطهير إثني.

يرى روبي مكفي أنّ أساس الطائفية في إيرلندا يكمن في نمط استعمار البلاد من جانب إنكلترا الذي كان استيطانيًا وإداريًا في الوقت ذاته. ومع أنّ الاختلاف الديني كان قائمًا في الخطاب الإنكليزي ضد الإيرلنديين، فهو لم يكن أساسيًّا بالنسبة إليهم. وظلت الآراء المسبقة من الثقافة الإيرلندية تحدد سلوك الإنكليز تجاه الإيرلنديين لكونهم إيرلنديين وليس لأنّهم كاثوليك، والعكس صحيح. أي إنّ العداء كان لإنكلترا وليس للبروتستانتية؛ فالإثنية كانت أهمّ من الطائفية. لكنّ انتصار البروتستانتية في بريطانيا وفشلها في إيرلندا جعلا الدين/ المذهب فارقًا رئيسًا بين المستوطنين والسكان الأصليين(31).

بعد ثورة 1688 والاستيطان الذي تلاها شهد الصراع في إيرلندا تطييفًا مع تأسيس التفوق البروتستانتي(32). ويشير مكفي إلى أنّ الطائفية ممأسسة في المملكة المتحدة أصلًا. فقد حُرم الكاثوليك من حقوقهم السياسية والمدنية كافّة تقريبًا، وكانت القوانين الجنائية معنيّة بالسيطرة على المقاومة الإيرلندية أكثر مما

---

(31) Robbie K. McVeigh, «Cherishing the Children of the Nation Unequally: Sectarianism in Ireland,» in: Patrick Clancy [et al.], *Irish Society: Sociological Perspectives* (Dublin: Institute of Public Administration in association with the Sociological Association of Ireland, 1995), pp. 625-626.

(32) Ibid., p. 627, footnote 5 and 645-647.

كانت معنية بتأسيس دولة دينية بروتستانتية في إيرلندا. وعلى كل حال ترابطت القومية والدين في إيرلندا منذ تلك الفترة[33]. ووقعت صدامات ومجازر متبادلة عام 1798، وغيرها كثير؛ فالسكان الكاثوليك الأصليون ناضلوا ضد الاحتلال البريطاني للجزيرة. وبعد استقلال إيرلندا طالبوا بانضمام إيرلندا الشمالية إليها، أما البروتستانت من أبناء الوافدين الإنكليز (ولاحقًا الإسكتلنديين) إلى إيرلندا الذين تسمّوا بالوطنيين الاتحاديين فطالبوا منذ ذلك الوقت بالإبقاء على الوحدة مع إنكلترا في المملكة المتحدة.

تحوّل البروتستانت إلى طائفة محلية. واتخذ الصراع شكل احتراب أهلي بين جماعات سكانية، هي طوائف دينية تنتمي إلى كنائس مختلفة. ويمكن القول إنّ جذور الطائفية في إيرلندا تعود إلى تأسيس الدولة كنيسة رسمية إيرلندية على غرار الكنيسة الأنغليكانية. كانت هذه الكنيسة الرسمية كنيسة أقلية في البداية. وترتب على ذلك اتخاذ تنظيم الأكثرية ضد الحكومة شكلًا طائفيًا أو وطنيًا ذا طابع طائفي كاثوليكي، وردة فعل الحاكم البريطاني باضطهاد الكاثوليك بما هم كاثوليك حتى القرن التاسع عشر.

تطوّرت خلال الصراع في إيرلندا بين السكان المحليين وملّاك الأرض الإنكليز بالتدريج تغيرات ذهنية وثقافية واجتماعية بعيدة المدى، ونشأت ثقافة طائفية، وهوية اختلطت في كثير من الأحيان بالهوية القومية والهوية السياسية[34]. وحاولت الحكومات كلها في الحداثة المبكرة فرض التجانس الديني في ممالكها، وبهذا المعنى فإنّ محاولة الحكومة الإنكليزية فرض البروتستانتية على إيرلندا كانت جزءًا من ظاهرة أوروبية عامّة[35]. وحدث الشيء نفسه في السلطنتين العثمانية والصفوية خلال القرن السادس عشر على وجه التحديد، وعلى الرغم من المذهبة أو التطييف بقي بعض الديانات والممارسات الشعبية عصيًا على فرض البروتستانتية، مثلما حدث في

(33) Ibid., p. 627.

(34) Lotz-Heumann, pp. 29-30.

(35) Ibid., p. 31.

السلطنتين العثمانية والصفوية حيث ظلت فئات سنية وشيعية كثيرة عصية على المذهبة وفقًا لمذهب السلطنة.

لقد كانت البروتستانتية في إنكلترا في بداياتها تغييرًا على مستوى الأسرة الحاكمة والنخبة في البلاط وليس على مستوى الشعب، ولم يكن للكنائس البروتستانتية التي تشكّلت في أوروبا تأثيرٌ في إيرلندا قبل عام 1580. لم تنجح عملية فرض مبدأ الناس على دين ملوكهم في إيرلندا، وحدث استقطاب عقائدي كنسي واجتماعي، وبناءً عليه، حصلت مذهبة مزدوجة وتطييف مزدوج بروتستانتي وكاثوليكي. وبعد عام 1603 تحديدًا أصبحت إيرلندا بلدًا طائفيًّا. ولم تتمكن إليزابيث من فرض البروتستانتية على المجتمع والثقافة في إيرلندا بعد احتلالها، في معاييرها كلها التي سبق أن أشرنا إليها بما في ذلك التعليم. وكانت عملية نشر المذهب البروتستانتي تتم من أعلى مدعومة بعناصر إنكليزية جديدة تستوطن في إنكلترا ضد العناصر الإنكليزية المستوطنة قبلها، أما المذهبة الكاثوليكية في إيرلندا فكانت جارية من الأسفل[36].

بعد تطور الحركة القومية الكاثوليكية الإيرلندية بدأ البروتستانت في أولستر يرون أنّ انفصالهم عن جنوب إيرلندا هو الحل الوحيد طالما أنّهم أكثرية في الشمال الشرقي من هذا البلد. وقاد الاستقطاب بين الشمال الشرقي والجنوب إلى تقسيم البرلمان البريطاني إيرلندا عام 1920. وتمأسست الطائفية في إيرلندا الشمالية من عام 1921، ليتفجر العنف من جديد منذ عام 1969، واستمر طوال خمسة وعشرين عامًا حتى تم التوصل إلى عملية تفاوض سلمية أدّت إلى نتائج ملموسة.

كان هذا صراعًا وطنيًا اتخذ شكلًا طائفيًا لأنّ الانتماء الوطني الأصلي لسكان إيرلندا كان كاثوليكيًا، مقابل المحتل الإنكليزي البروتستانتي. وافتتح الحكم الإنكليزي المباشر عام 1972 فصلًا جديدًا مما بدا كأنّه لاطائفية في ظل الديمقراطية البريطانية التي كانت على كل حال طرفًا في الصراع، لكنّها اضطرّت

(36) Ibid., p. 53.

إلى أن تتبوّأ وظيفة الحَكَم بين البروتستانت والكاثوليك[37] بعد المواجهات المسلحة.

منذ تأسيس النظام السياسي في إيرلندا الشمالية، عدّ الكاثوليك أنفسهم إيرلنديين أكثر من كونهم بريطانيين، في حين ساد العكس عند غالبية البروتستانت، فهم بريطانيون أولًا، سواء أكان هذا يعني أنّهم جزء من رابطة المملكة المتحدة مع بريطانيا أم أنّهم يشعرون فعلًا بأنهم بريطانيون، كتعبير قومي جمعي عن هجرات إنكليزية وإسكتلندية. وعندما تأسّست جمهورية إيرلندا دعم كاثوليك إيرلندا الشمالية الحركة الاستقلالية التي جلبت الاستقلال للجنوب عام 1921. وتطلّع البروتستانت إلى أن تبقى إيرلندا الشمالية جزءًا من بريطانيا كي لا يتحولوا إلى أقلية في إيرلندا موحدة. ورُسمت الحدود بين البلدين نتيجةً للمقاومة التي أبداها البروتستانت، ومُنح الجنوب أقسامًا من منطقة أولستر للحفاظ على أغلبية بروتستانتية في شمال إيرلندا، وكان هذا حسابًا طائفيًّا بامتياز.

كان سبب وجود إيرلندا الشمالية إذًا طائفيًّا، في حين أنّ إيرلندا بوصفها دولة تأسّست على أساس الاستقلال الوطني المتجاوز للاختلافات الطائفية، مع أنّ الكنيسة الكاثوليكية احتفظت بنفوذ في جمهورية إيرلندا. وبدأت هذه المنزلة الخاصّة للكنيسة الكاثوليكية في التراجع عن طريق اللبْرلة المستمرة لجمهورية إيرلندا، بما في ذلك الزواج والطلاق وحقوق المثليين، كما تراجعت طائفية هذه الجمهورية إلى درجة كبيرة[38].

لا يصحّ الانقسام الطائفي بهذه الحدة على إسكتلندا مثلًا، أو إنكلترا نفسها، بالطريقة نفسها التي تأسس فيها في إيرلندا الشمالية، فالتوتر الطائفي القائم لم يتحول إلى قضية طائفية مستمرة في الحداثة، نتيجة لعدم وجود تطابق بين الاختلاف الطائفي والوطني، خلافًا لحالة إيرلندا؛ فالبروتستانت في إيرلندا الشمالية هم بروتستانت وبريطانيون، والكاثوليك كانوا إيرلنديين. وعمومًا لم

(37) McVeigh, p. 630.

(38) Ibid., p. 632.

تكن الهويّة الوطنية البروتستانتية محددة واضحة المعالم بسبب تداخل هوية البروتستانت الإيرلنديين بوصفهم إيرلنديين وبريطانيين وأبناء مقاطعة أولستر. وكان محدد الهوية الأساسي سلبيًا أي تجاه من «هم» أو «الآخر»، كونهم ليسوا كاثوليكًا. ومنذ السبعينيات أصبحت هويتهم البريطانية أوضح. ففي عام 1984، مثلًا، أكّد 77 في المئة من البروتستانت بحسب الاستطلاعات أنّهم بريطانيون. ومع أنّ الكاثوليك والبروتستانت ليسوا جماعتين متجانستين داخليًا، لم يكن ثمة شك في وجود جماعتين (Bicommunalism) على كلّ حال[39]، وهذا ما أعدّه جماعات متخيلة. فهي منقسمة في الواقع داخليًا ولكن السائد في المخيال الاجتماعي والسياسي أنّ الإنسان ينتمي إلى إحدى الطائفتين. ويصح ذلك بدرجة أكبر في حالات مثل لبنان، وبدرجة أقل في العراق، حيث الانقسام داخل الشيعة والسنة، كلًا على حدة، أعمق، والتقاطعات بينهما أكبر من الحالة الإيرلندية. ومع ذلك، أصر الاحتلال الأميركي للعراق، بالتعاون مع دول إقليمية ونخب سياسية، على فرض هذا التقسيم الثنائي بين سني وشيعي، مع أنه غير قائم بالحدّة المعروفة في إيرلندا. ونكاد نشهد عملية إنتاجه بأم العين في العراق وتحويله إلى بلد ثنائي المجتمع، أو منقسم بين جماعتين سكانيتين (Bicommunal)، كأنّه ثنائي القومية أو الإثنية.

وبما أنّ الأغلبية البروتستانتية كبيرة نسبيًا، فقد هيمنت أغلبية بروتستانتية ثابتة على برلمان إيرلندا الشمالية. وفي ما عدا بعض البلديات التي سيطر عليها الكاثوليك، سادت الأغلبية البروتستانتية في معظم المؤسسات المهمّة في إيرلندا الشمالية. ثمّة متغيرات كثيرة في تحديد تطوّر النظام السياسي في إيرلندا الشمالية، ولكن الانقسام إلى جماعتين إحداهما تمثّل غالبية ثابتة، والأخرى أقليّة ثابتة أيضًا، منع إمكانية الائتلاف والتسويات. وكان الانقسام إلى جماعتين، أكثرية ثابتة وأقلية ثابتة، من عوامل تعويق البنى الديمقراطية.

من ناحية، تخشى الأغلبية البروتستانتية الانضمام إلى إيرلندا والتحوّل إلى

(39) David E. Schmitt, «Bicommunalism in Northern Ireland,» *Publius: The Journal of Federalism*, vol. 18, no. 2 (Spring 1988), pp. 37-40.

أقلية، خاصة أنّ دستور إيرلندا يتبنى بعض عناصر الثقافة الدينية الكاثوليكية، ومنها منع الطلاق والإجهاض، وحتى عام 1970 منح الدستور الكنيسة الكاثوليكية مكانة رمزية. ومن ناحية أخرى، فإنّ وجود أكثرية ثابتة في إيرلندا الشمالية لا يمنح دوافع للبروتستانت للتسويات والحلول الوسطى مع الكاثوليك. ولا شكّ في أنّ الأكثرية البروتستانتية في إيرلندا الشمالية تتصرف بوصفها طائفة، أي أقلية (بحسب تعريفنا السلوك الطائفي)، وذلك نسبةً إلى كونها أقلية في مجمل إيرلندا، ما يُساهم في تصليب تماسكها بوصفها طائفة. لكن، بدأت هذه الأغلبية تتزعزع في العقدين الأخيرين من القرن العشرين.

رأى الباحث ديفيد شميت أنّ الصراع يحوّل البروتستانت والكاثوليك إلى جماعات «شبه إثنية» تتضاءل التقاطعات والعلاقات الأفقية بينها، وأنّ الحل التوافقي يجب أن يكون رباعيًّا بين المملكة المتحدة وجمهورية إيرلندا والقوميين والاتحاديين في شمالها. وهو ما حصل لاحقًا فعلًا، كما سنبين في الفصل الخاص بالتوافقية.[40]

لم يتوقف الأمر على إيرلندا، فقد ظل بعض المدن الإنكليزية يعاني عنفًا طائفيًا حتى القرن العشرين. وفي البحوث عن هذه الأماكن نجد بعض المقولات الأولى عن عدم وجود رابط بين التديّن والطائفية. فقد توصّل بحث مفصل عن العنف الطائفي بين البروتستانت والكاثوليك في ليفربول بإنكلترا، في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إلى عدم وجود علاقة مباشرة بين الطائفية والتدين، وأنّ العلاقة قائمة بين الطائفية وبقايا تديّن، وتأكيد الوطنية، والعصابات والشلل ذات الطابع الأسري في أحياء الفقر. فقد بينت الأبحاث درجة منخفضة من التدين وزيارة الكنيسة بين العمال[41]، ووجود علاقة إحصائية بين الوطنية المحافظة والطائفية البروتستانتية من جهة، وبين الكاثوليك والحركات العمالية، وبين الطائفية وموقف المقيمين ضد المهاجرين إلى المدينة، خلال أحداث العنف

---

(40) Ibid., p. 45.

(41) Frank Neal, *Sectarian Violence: The Liverpool Experience, 1819-1914: An Aspect of Anglo-Irish History* (Manchester: Manchester University Press, 1988), pp. 125-150.

الطائفي، خصوصًا في المناطق العمالية في تلك المدينة، والتي ازدادت حدتها مع الهجرة الإيرلندية إلى إنكلترا، ولا سيما ليفربول، بعد المجاعة التي تعرّضت لها إيرلندا في الأعوام 1845-1849. وغالبًا ما ألبس الموقف السلبي من الإيرلنديين الوافدين لبوس الولاء للكنيسة الإنجليكانية[42].

غالبًا ما تُعرض الطائفية كأنّها الوجه السلبي للدين، مع أنّه لا وجود لعلاقة وثيقة بين التديّن والطائفية في الواقع. صحيح أنّ ما يجعل الإنسان بروتستانتيًّا أو كاثوليكيًّا هو دينه أو مذهبه، ولا يمكن الشخصَ أن يكون بروتستانتيًا وكاثوليكيًا في الوقت ذاته. لكن إذا كان تعريف البروتستانتي أو الكاثوليكي بالتديّن وبأداء الشعائر الدينية، فلن نجد علاقة ضرورية بينه وبين الطائفية.

إنّ كنيسة إيرلندا بوصفها جزءًا من الكنيسة الأنغليكانية عامة هي في الحقيقة كاثوليكية جرى إصلاحها أكثر مما هي بروتستانتية، وهي أقرب إلى الكاثوليكية منها إلى الفرق البروتستانتية المعروفة مثل المشيخية والميثودية والمعمدانية، وغيرها[43]. ومع ذلك فإنّها جميعًا باتت تمثّل معسكرًا بروتستانتيًا في مقابل الكاثوليكية. وفي حالة إيرلندا أصبحت هذه هويات «شبه إثنية» لا علاقة لتحديدها بتفاصيل المذاهب والفوارق بينها.

وربما من التطرّف القول إنّ البروتستانتية هي هوية إثنية مستقلة عن الدين والمذهب والاعتقاد. ولكن القول أن تكون بروتستانتيًّا في إيرلندا يعني أنّك لست كاثوليكيًّا لا يضيف كثيرًا. في الحالتين لا يوجد شيء بروتستانتي خاص ومميز في أن يكون الإنسان اتحاديًّا مواليًا للوحدة مع إنكلترا. فكثير من المتدينين البروتستانت يرفض موالاة إنكلترا، وينتقد كثير من الموالين الدين أو هم علمانيون. **فلا علاقة ضرورية إذًا بين الطائفية والتدين، خاصة بعدما تقوم الطائفية بتحويل الطوائف إلى ما يشبه الإثنيات، بحيث يرجح مركب الهوية على مركب العقيدة.**

---

(42) Ibid., p. x.

(43) McVeigh, p. 637.

الفصل الرابع

هل هي جماعة أهلية (مجتمع محلي)؟

إذا انتهجنا شحذ المفاهيم التحليلية بوصفها أدوات بحثية قبل مباشرة البحث ذاته، فإنّ الجماعة الدينية بحسب ماكس فيبر (Religiose Gemeinschaft) أو (Religious Community) هي في البدء جماعة بشرية ناجمة عن «رَوْتنة» (من الروتين) أو «دنْيَوَة» الكاريزما الدينية النبوية للمؤسس وتطبيعها، وذلك عبر صيرورة تحويل تلاميذ النبي، أو حوارييه، أو صحابته ناقلي رسالته الدعاة، المبشّرين الواعظين، وإنشاء المؤسسين جماعة من الأتباع الملتزمين تعاليم الدين، ومأسسة هذه الجماعة في الحد الأدنى. ومع مرور الزمن قد ينتظم الواعظون والمبشرون أنفسهم في طبقة (فئة) منظمة منفصلة تنظم العلاقة بالأتباع من غير رجال الدين، هي فئة الكهنة[1]. وتبدأ الكهانة بالوراثة؛ فتنحصر في فئة محددة، وقد تتحول إلى نوع من الاختيار بعد التأهيل.

وتفوق أشكال تطور الجماعات الدينية وإمكانية حصرها وتعدادها قدرة أي بحث من النوع الصادر في هذا الكتاب؛ فربما تلتقي مع الروابط القبلية العضوية القائمة، أو تشكّل ما يشبهها لناحية العيش المشترك والتكامل. في هذه الحالة تتطابق الجماعة الدينية مع الجماعة بوصفها تنظيمًا اجتماعيًا للاكتفاء والإدارة الذاتيين وسبل العيش بالمعنى الذي تطرّق إليه فرديناند تونيز (1855-1935)

---

(1) Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth and Claus Wittich (eds.); Ephraim Fischoff [et al.] (trans.), 2 vols. (Berkeley: University of California Press, 1978), pp. 454-455.

في تعريفه الجماعة الأهلية (Gemeinschaft) التي ميّزها عن المجتمع (Gesellschaft)، وبالترجمة الإنكليزية (Community) في مقابل (Society). واللفظان الإنكليزي والألماني يفيدان المشترك والشراكة والحياة المشتركة. وهذا يعني علاقة حميمة، واعتمادًا متبادلًا، وعيشًا مشتركًا، كما في المجتمع الأهلي أو المجتمع المحلي[2]. ويمكننا أن نستنتج لاحقًا من ذلك وعيًا جماعيًا مشتركًا. وسنرى أنّه في الحداثة أصبح كافيًا لإعادة تخييل الجماعة.

لقد تغيَّر استخدام مصطلح الجماعة بالإنكليزية، واختلف مفهومها في العلوم الاجتماعية وأصبح يعني أمورًا كثيرة تبعًا لمدارس السوسيولوجيا الأميركية، ولكنّها ظلت تحمل شحنةً معياريةً إيجابية في التعبير عن توق المجتمعات الحديثة إلى جماعات تقوم على وحدة القيم أو الأهداف أو غيرها من «الشراكات» التي لا تعني بالضرورة الحياة معًا في مكان واحد، غير أنها خلافًا للمجتمعات الحديثة ومؤسساتها لا تكتفي بالتعاقد المصلحي بين أفراد أو الحسابات المصلحية، أو التزام قواعد وقوانين تُملى من دون أن تكون نابعة من قيم مشتركة[3]. إنّها تعبير عن توق المجتمعات التي يسود فيها تذرير الأفراد واغترابهم، إلى جماعات حميمة تقوم على قيم أو أهداف في الحداثة ذاتها، بحيث تتحول إلى مكوّن في تعريف الفرد والجماعة وفهمها لذاتها. وليس هذا ما نقصده نحن بالجماعة الأهلية.

رأى تونيز[4] أنّ الجماعة العضوية أو التراحمية تختلف عن المجتمع في فهم

---

(2) نفضل في بعض الحالات استخدام مجتمع محلي ومجتمع على جماعة، فدلالة لفظ جماعة بالعربية ليست (Community) فحسب، بل تعني كل أنواع الجماعات.

(3) يُنظر مثلًا تحليل الجماعة على درجات بحيث تتضمن هي بذاتها جماعات ومؤسسات، ويبقى ما يميزها عن المجتمع الاشتراك في الأهداف أو القيم، أو كليهما بدرجات مختلفة من الشراكة، وأيضًا تمييزه بين Community وGemeinschaft كما تظهر عند تونيز، في: Philip Selznick, *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community* (Berkeley: University of California Press, 1992), pp. 360-363 and 365-371.

قارن بنقد شيري شريكر مفهوم الجماعة (المجتمع المحلي) في علم الاجتماع الأنكلوساكسوني: Cherry Schrecker, *La Communauté: Histoire critique d'un concept dans la sociologie anglo-saxonne*, logiques sociales. Sociologie de la connaissance (Paris; Budapest; Kinshasa: L'Harmattan, 2006), pp. 23-25.

(4) في كتابه *Gemeinschaft und Gesellschaft* أو *Community and Society* الذي كان أطروحة دكتوراه دولة عام 1887.

العقلانية والفردية والملكية، وممارستها. وعمومًا، كان مثاله في الأولى العائلة الزراعية الممتدة التي تنتج وسائل معاشها المادي باكتفاء ذاتي، ومن خلال ملكية جماعية أسرية، فلا يتميز الإنسان بفرديته، بل بعضويته في الجماعة ودوره ووظيفته فيها، بحيث تتحقق الحرية في الإرادة الطبيعية والعفوية والانسجام مع المجموعة من خلال الوعي المباشر، خلافًا للوعي الانعكاسي (التفكير بالذات وعبر الذات) الذي يميز الفرد في المجتمع. فالمجتمع يربط الأفراد عبر علاقات التبادل في السوق، ثم في المؤسسات.

وهذا ما جعل نقاده في عصره يرون أفكاره رومانسية تعبّر عن حنين إلى المجتمع الزراعي الألماني قبل التحديث[5]. وعمومًا، ليس الاهتمام السوسيولوجي بنموذج الجماعة الأهلية إلّا نتاج مراقبة آباء علم الاجتماع مثل ماكس فيبر وكارل ماركس وإميل دوركهايم آثار التحديث والتصنيع في المجتمعات في القرن التاسع عشر. بالنسبة إلى تونيز جسّدت المدن اليونانية والمدن الأوروبية المستقلة في العصر الوسيط أعظم تجليات الجماعة وأرقاها في آليات الإدارة الذاتية، ونشوء الفرد المتعدّد المهارات الذي يمارس حريته من خلال انتمائه إلى المدينة. ونشأ نقيض الجماعة العضوية هذه من خلال نشوء اقتصاد السوق، وانفصال الفرد عن الأرض ووسائل الإنتاج. وهو ما يذكّر بأفكار ماركس حول تفكك وحدات الإنتاج الجماعية المستقلة، والأخويات الحرفية، تحت وطأة الإنتاج السلعي والعمل المأجور ورأس المال.

أمضى تونيز بقية حياته شارحًا كتابه المقتبس (ذُكر سابقًا) ومدافعًا عن موقفه بوصف الجماعة والمجتمع ليسا مرحلتين تاريخيتين محددتين، بل هما أنماط نظرية، ونماذج مثالية قائمة تختلط عناصرها ويتفاوت تركيبها في كل مرحلة تاريخية؛ ففي المجتمع ذاته يمكن أن نجد عناصر من الجماعة، كما يمكن أن نجد في مراحل معينة من تطور المجتمعات عناصر متداخلة من النموذجين، ما يشجع على عدّهما منظومة مفاهيم تحليلية تساعد في فهم البنى الاجتماعية. وهو

(5) Ferdinand Tönnies, *Community and Civil Society*, Jose Harris (ed.); Jose Harris and Margaret Hollis (trans.) (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001), p. xix.

ما يفعله بعض الباحثين في الواقع عندما يميزون بين جماعات الهوية التي تقوم على القيم والحياة المشتركة، والاتحادات الطوعية التي تنمّي حدًا أدنى من هذه العناصر من جهة، والشركات والمؤسسات الاقتصادية التي غالبًا ما يتغير فيها الموظفون، وتنشأ علاقة تبادلية فحسب من جهة أخرى. ويتوق رجال الأعمال في بعض الحالات إلى تنمية مشاعر انتماء ونوع من الهوية الجماعية في شركاتهم ومصانعهم، وذلك لتحسين أجواء العمل بهدف زيادة الإنتاج.

ونجد عند موريس غودلييه أفكارًا مهمة، غير أنّ تصنيفاته التي يعدّها دقيقة أو يقدّمها على نحو تمييزي يتوخى دقة غير مفيدة في رأيي؛ فالمجتمع يبدو عنده جماعة ذات سيادة على الأرض، وتتمتع بكيان سياسي هو الدولة، في حين أنّ الجماعة تعيش في كنف مجتمعات أخرى؛ فالصينيون في نيويورك جماعة وليسوا مجتمعًا، وكذلك اليهود في لندن، فيغدو اليهود وفقًا لرأيه مجتمعًا حين يهاجرون إلى فلسطين[6]. وواضح أنّ المقصود عنده هو جماعة يربطها جامع ثقافي أو ديني ولكنّها لا تتمتع بسيادة. وفي رأيي إنّ هذه التعريفات غير مفيدة تحليليًا على الإطلاق. وهي لا تفيد في فهم آلية عمل الجماعة وبنيتها إذا كان المقصود هو الجماعة الأهلية أو ما يسمى أحيانًا المجتمع المحلي.

بالنسبة إلى دوركهايم في كتابه **تقسيم العمل في المجتمع**[7]، فإنّ المجتمع الحديث يطوّر الإحساس بالجماعة الأهلية بناءً على المشاعر والأفكار المشتركة، وهي لا ترتبط عنده بالعامل المكاني، بل بالعلاقة بما يمكن تسميته بالوعي الجمعي والوعي الفردي. إنّه الفرق بين حالة التشابه بين الأفراد في حالة الوعي الجمعي، وتميز الأفراد بفرديتهم في المجتمعات التي يتقدم فيها تقسيم العمل. وميّز غسفيلد (Joseph R. Gusfield) بين استخدامين لمصطلح المجتمع الأهلي: الأول إقليمي أو مكاني (مثل الحي، أو البلدة، أو المدينة)، والثاني علائقي مرتبط

(6) موريس غودلييه، **الجماعة، المجتمع، الثقافة: ثلاثة مفاتيح لفهم الهويات المتنازعة**، ترجمة شقيب مصطفى (بيروت: دار الفارابي، 2015)، ص 34-36.

(7) Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, with an introduction by Lewis A. Coser; Translated by W. D. Halls (New York: Free Press, 1984), pp. 68-100;

صدر هذا الكتاب عام 1893.

بطبيعة العلاقات البشرية وجَودتها في هذا المجتمع من دون أن يشترط وجودهم في المكان نفسه جغرافيًا. فقد قرر ديفيد ماكميلان وديفيد تشافيز أنّ الجماعة تقوم على المكونات التالية: 1. العضوية، 2. التأثير، 3. الاندماج وتلبية الحاجات، 4. الروابط العاطفية المشتركة. وأنّ هذه يمكن أن تتحقق في حيز حياتي مشترك، أو بعلاقات مشتركة بغض النظر عن وجود حيز مكاني مشترك (حي، بلدة، قرية). وفي المقابل، أكدت السوسيولوجيا التي تعتمد الدراسة الميدانية وجود المكان، والفضاء المشترك، لا سيما مدرسة شيكاغو السوسيولوجية[8].

دار نقاش طويل في علم اجتماع القرن العشرين حول مدى أهمية الأرض أو مكان الإقامة المشترك في وجود الجماعة الأهلية من عدمه. فهي عند زيمرمن تتحدَّد بأربعة مكونات: 1. الفعل المشترك، 2. وجود مميزات مشتركة، 3. الاتحاد، أو الرابطة الممأسسة، 4. المكان الجغرافي المشترك[9]. وتتجلى المميزات المشتركة من خلال التاريخ المشترك، والتقاليد والأعراف التي ينتجها[10]. ويضع كل ذلك تحت عنوان «الجماعة الحديثة». وهذا هو همّه البحثي الرئيس. إنه لا يبحث في المجتمع الحديث، ولا في الجماعة الأهلية التقليدية، بل الجماعة الأهلية أو المجتمع المحلي في الحداثة، وذلك بدءًا من الجماعة في بلدية وأسقفية، ونهاية بالجماعة في مركز تجاري حديث[11].

ركَّزت الدراسات السوسيولوجية في الولايات المتحدة منذ بداية القرن الماضي على دراسة بلدات (Towns) بعينها أو أحياء في مدن. وراقبت تطوّر الحياة فيها لعدة سنوات. والدراسة الأولى من هذا النوع أجراها باحثان ماركسيان هما روبرت وهيلين لند، واشتهرت بوصفها دراسة «ميدلتاون» (Middletown)، إشارة

(8) David W. McMillan and David M. Chavis, «Sense of Community: A Definition and Theory,» *Journal of Community Psychology*, vol. 14, no. 1 (January 1986), p. 8.

(9) Carle Clark Zimmerman, *The Changing Community*, Harper's Social Science Series (New York: Harper, 1938), pp. 15-16.

(10) Ibid., pp. 20-21.

(11) Ibid., p. 3.

إلى كتابهما (*Middletown: A Study in Modern American Culture*)[12]؛ إذ راقبا الحياة في بلدة أميركية متوسطة عن كثب عام 1929 ثم سجّلا عام 1937 مقاومة عادات البلدة وقيمها صيرورات التحديث والتصنيع؛ ولاحظا أنّ الناس حافظوا على قيم محافظة، عصية على الاغتراب مثل الثقة بالنفس، والتفاؤل بالمستقبل، والإيمان بالعمل الشاق، وكلّها من قيم البلدات الأميركية الصغيرة والمتوسطة. ولم تختلف بحسب المقارنة خلال عقد. وأظهرت الدراسة أنّ هذه القيم ساعدت سكان البلدة على عبور «أزمنة صعبة» مثل الكساد الاقتصادي الكبير وغيره[13].

وأظهرت دراسة ثانية للبلدة ذاتها التي سميت «ميدلتاون»، أجريت في الفترة 1976-1978 أنّ عناصر مثل القيم العائلية والتماسك العائلي والفجوة بين الأجيال، والتدين، لم تتغير جذريًا على مرّ السنين. وأجريت دراسات أخرى أكبر حجمًا مثل دراسة «يانكي سيتي» التي أجراها لويد وورنر عام 1941، أظهرت أنّ إقامة مصنع إلى جانب بلدة متوسطة غيّرت العلاقات الاجتماعية فيها تمامًا. وحاول أن يعمم منها على الجماعات الأهلية الأميركية ولكن دراسات أخرى ناقضته.

ويبدو أنّه لا توجد عملية «تقدم» تصاعدي تفضي من الجماعة الأهلية إلى المجتمع، فغالبًا ما يكون التطور عملية تفرّع التجربة الاجتماعية للفرد أو تشعبها إلى حياة في مجتمع وانتماء إلى مجتمع أهلي (جماعة أهلية) في الوقت ذاته. ونحن نعتقد أنّ هذا تقدير أصح على الأقل في حالة البلدان العربية؛ إذ يمكن أن تبقى الجماعة الأهلية بحيث يعيش الفرد فيها مع تغير في وظائفها، كما يعيش في المجتمع الحديث الفردي القائم على الربح والمصلحة في الوقت ذاته.

من الواضح أنّ البحوث السوسيولوجية الغربية المعاصرة في موضوع الجماعة الأهلية (أو المجتمع المحلي باللغة الدارجة) تمنح هذه قيمة معيارية

---

(12) Robert S. Lynd and Helen Merrell Lynd, *Middletown: A Study in American Culture*, Foreword by Clark Wissler, Harvest Books; HB-27 (New York: Harcourt, Brace, 1959).

(13) «Community,» in: Edgar F. Borgatta and Rhonda J. V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, 5 vols., 2nd ed. (New York: Macmillan Reference, 2000), vol. 1, p. 364.

إيجابية، لأنها تهدف إلى التغلب على اغتراب الأفراد في الحداثة وتذرير الأفراد في المجتمع الغربي المعاصر والتغلب على بعض المشاكل النفسية والاجتماعية التي تتولد عنها، بالبحث عن إمكانية بلورة جماعات انتماء أو جماعات هوية في المجتمع الحديث، وذلك عبر المهنة، أو مكان السكن، أو حتى عبر التعاضد في مواجهة مرض أو عاهة جسدية مثلًا، أو كل ما يمكن أن يساهم في خلق انتماء إلى جماعة، بحيث يساهم الانتماء في الاندماج الاجتماعي وفي مساندة الفرد في حياته. وثمة دراسات سوسيولوجية تتحدث مباشرةً عن «الشعور بالجماعة» (Sense of Community) أو الإحساس بالانتماء إلى جماعة.

وفقًا إلى نظرية ماكميلان وتشافيز المذكورة سابقًا، يتضمن تعريف «الشعور بالانتماء إلى المجتمع» أربعة عناصر:

أولًا: العضوية؛ أي الشعور بالانتماء أو الإحساس بالقرب الشخصي.

ثانيًا: التأثير؛ أي الشعور بالأهمية وأنّ الفرد قادر على إحداث فرق في الجماعة إضافةً إلى شعوره باهتمام الجماعة بأفرادها.

ثالثًا: التكامل وتلبية الحاجات؛ وذلك أن يشعر الأعضاء بأنّ حاجاتهم ستتم تلبيتها من خلال عضويتهم ومشاركتهم في الجماعة.

رابعًا: التواصل العاطفي المشترك؛ والإيمان بأنّ الأعضاء يتشاركون التاريخ أو الأماكن أو التجارب المشابهة.

بناءً عليه، فإنّ ماكميلان وتشافيز يُعرّفان «الشعور بالانتماء إلى الجماعة» بأنّه إحساس الفرد بالانتماء، وبأهمية كل فرد للآخر والجماعة، والإيمان المشترك بأنّ حاجات الأفراد ستلبّى من خلال التزامهم البقاء معًا[14].

ويفصّل الشعور بالانتماء إلى مكونات، وهي:

---

(14) Ibid., p. 9.

أولًا، العضوية، ويشتمل هذا المكون على خمسة عناصر(15):

1- الحدود: فالعضوية هي شعور الفرد أنّ لديه الحق في الانتماء إليها، لكن في حدود تضعها هي، بحيث يصبح من يخرج عنها منحرفًا يُتَّخذُ منه موقف جماعي.

2- السلامة العاطفية: ويمكن عدّها جزءًا من فكرة الأمان؛ فالحدود التي تضعها الجماعة تُمثّل غلافًا لحميمية الجماعة. ولا تقتصر وظيفتها على السلامة العاطفية، إذ يمكن أن تقدّم حماية جسدية لأفراد الجماعة، مثلما تمنح العصابات والمافيات أعضاءها.

3- الشعور بالانتماء والهوية المشتركة؛ أي شعور الفرد بأنه ينسجم في جماعة تقبل به ما يجعله مستعدًا للتضحية من أجلها.

4- الاستثمار الشخصي: والمقصود استثمار الفرد ليثبت جدارته وأحقيته بالانتماء إلى الجماعة، مثل طقوس الانتماء إلى الأخوية في الجامعات.

5- نظام رموز مشترك يغذي الانتماء إلى المجتمع والحفاظ على هذا الشعور، إضافةً إلى الحفاظ على حدود الجماعة؛ إذ تقوم الرموز المشتركة والطقوس والشعائر والاحتفالات والأعياد وغيرها بدور في اندماج الأفراد في الحياة الاجتماعية للمجتمع الحديث، بخاصة في المجتمعات غير المتجانسة. كما أنّ نظام الرموز المشتركة هذا يعمل على خلق الحدود في المجتمع، مثل اللغة واللباس. وتجد في المجتمعات المحلية في الأحياء رموزًا مشتركة مثل اسم ذلك الحي، أو مَعْلَم ما، أو شعار أو حتى في النمط المعماري. أما على مستوى المجتمعات في نطاق أوسع، مثل الوطن، فتوحدهم رموز مشتركة مثل العَلم واللغة والأعياد والمناسبات الوطنية. وواضح أنّ الحديث هنا عن مستويات من الجماعات من الحارة حتى الوطن كلّه.

---

(15) Ibid., pp. 9-11.

ثانيًا: التأثير، ويشتمل على عدة جوانب[16]:

1- ينجذب الأفراد إلى الجماعات التي يشعرون فيها بأهميتهم ونفوذهم فيها.

2- ثمة علاقة إيجابية جوهرية بين تماسك أفراد الجماعة وتأثيرها فيهم من خلال امتثال الأعضاء لها؛ إذ إنّ الامتثال أو الانصياع للجماعة وتأثيرها في الأفراد يمثّل مؤشرًا على قوتها. وتأتي ضغوطات الامتثال والانتظام للجماعة من حاجات الفرد والجماعة إلى قبول توافقي في ما بينهما، وبناءً عليه، فإنّ الامتثال هنا يُعبّر عن مدى تقارب تلك الجماعة وتماسكها.

3- يتزامن تأثير الفرد في الجماعة مع تأثير الجماعة في الفرد؛ ويظهر ذلك على نحو أوضح في المجتمعات المتماسكة.

ثالثًا: التكامل وتلبية الحاجات، والمقصود شعور أفراد الجماعة بعائد أو مكافأة لمشاركتهم وارتباطهم بها. ويساهم نجاح الجماعة في منح هذا العائد في تماسكها. كما أنّ القيم المشتركة تعمل على تقريب الجماعة بروابط أعمق من الحاجات الأساسية للفرد؛ إذ إنّ ثقافة المجتمع والعائلة تساهم في بلورة قيم شخصية تحدد بعض الحاجات العاطفية والفكرية للفرد. فعندما تتشارك مجموعة في القيم ذاتها، يسهل أن يتشارك أعضاؤها الحاجات والأولويات والأهداف، ومن هنا، يعزز إيمانهم بأنّ تكاتفهم يساهم في تلبية حاجات والحصول على الدعم الذي يسعون إليه[17].

رابعًا: التواصل العاطفي المشترك، ويستند، في جزء منه، إلى التاريخ المشترك للأفراد. وليس من الضروري أن يكون أعضاء الجماعة قد شاركوا في التاريخ ذاته ليتشاركوا فيه، لكن يجب أن يرتبطوا به بالتواصل. إنّ تفاعلات أعضاء الجماعة في أحداث مشتركة وسمات معيّنة فيها قد تسهل قوتها أو تعوقها[18].

---

(16) Ibid., pp. 11-12.

(17) Ibid., pp. 12-13.

(18) Ibid., p. 13.

كانت هذه محاولة في تأليف نموذج الجماعة باستخلاص أهم عناصر الجماعة الأهلية الأصلية وإعادة تركيبها في المجتمع الحديث، مع الأخذ في الحسبان حاجات الأفراد. ومن الواضح أنّه يلزم لتأليف جماعة في مجتمع حديث ما هو أكثر من معطيات موروثة ولد الإنسان فيها، من دون اشتراط وجود هذه المعطيات الموروثة، خلافًا لحالة الجماعات الأهلية التقليدية. ويعدّ هذا الوصف الأخير للجماعة كافيًا لأغراض هذا البحث، لا سيما إذا أخذنا المكونات الثلاثة الأخيرة.

ولنذكر أن شرط البحث في هوية الجماعة وفي الحاجة إليها بوصفها جماعة مستحدثة هو زوال الجماعات التراحمية العضوية الفعلية، التي لم ينشغل أعضاؤها بهوياتهم بوصفها هويّات فردية، أو بهويتها بوصفها هويتهم الجماعية. أو كما قال جوك يونغ: «حالما ينهار المجتمع تستحدث الهوية». وكما اعتبرها إريك هوبزباوم بحث الرجال والنساء عن انتماء يقيني إلى جماعة في عالم متبدّل ومتقلّب[19].

ومن الجماعة الأهلية تشتق الأهلوية. وتتوضح فكرة «الأهلوية» (Communitarianism) الحديثة عبر مقابلتها بالليبرالية؛ فهي تأخذ على الليبرالية الانطلاق من الفرد وليس «الجماعة»، ومن الحقوق دون إعطاء اعتبار للواجبات. وليس المقصود بالواجبات ما يفرضه القانون بل ما ينبع من الشعور بالواجب الناجم عن الانتماء إلى الجماعة، سواء أكان مترتبًا على تقاليد متراكمة تاريخيًا، أم ناجمًا عن قيم مشتركة وفهم مشترك للخير العام، وما «يجب أن يفعله الإنسان»، أو ما يفترض أن تكون عليه الأمور. ففي رأي الجماعتية الأهلوية، «ليست الحقوق دافعًا للفعل بل الواجبات»[20]، إلا إذا كان نضالًا من أجل الحقوق، وهذا في

---

(19) زيجمونت باومان، **الحداثة السائلة**، ترجمة حجاج أبو جبر؛ تقديم هبة رءوف عزت، سلسلة الفقه الاستراتيجي؛ 3 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 242-243؛ ويُنظر أيضًا: Eric Hobsbawm, «The Cult of Identity Politics,» *New Left Review*, vol. 1, no. 217 (May-June 1996), p. 40, and Jock Young, *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime, and Difference in Late Modernity* (London; Thousand Oaks, Calif.: SAGE, 1999), p. 164.

(20) Selznick, p. 379.

حد ذاته مرتبط غالبًا بأخلاقيات جماعتية ما. فالحقوق تقوم على قيم معينة، يساهم الانتماء إلى جماعة في بلورتها. وغالبًا ما يرتبط فهم الواجب بتقاليد تراكمت تاريخيًا، وأصبح لها معنى رمزي[21]. ولا شك في أنّ بُعدَي الانتماء إلى جماعة والفهم الذاتي في إطار هذا الانتماء (أو ما يمكن تسميته بالهوية) قائمان في الأخلاق، ومن الصعب تحديد الأخيرة من دون الانتماء إلى جماعة (نقصد الانتماء الإيجابي أو السلبي بما فيه التمرد على الجماعة) وتصور للخير والشر في إطارها.

ربما شكّلت الفرق الدينية في الماضي، والطوائف المحلية جماعات من هذا النوع، وغالبًا بالارتكاز على بنى اجتماعية مثل العشيرة والقبيلة أو القرية. ومثّلت الجماعة المحلية أو الأهلية مرجعية للعضو فيها على مستوى الفضائل والواجبات وعلاقات الملكية والقرابة والزواج وغيرها، كما تحملت وزر ارتكاباته تجاه الجماعات الأخرى (الثأر، ودفع الفدية، وغير ذلك). ولكن من الواضح أنّ الطوائف الدينية كما نفهمها اليوم في المشرق العربي (المسيحيون، والمسلمون، والسنة، والشيعة، والدروز، والكاثوليك، والموارنة) ليست كذلك. ويدّعي هذا الكتاب أنّ الطائفية الحديثة تحيي بعض العناصر المؤلفة للجماعة لتخييل الطائفة الدينية كأنها جماعة من هذا النوع. إنها تقيم جماعة متخيلة بواسطة الطائفية، أي الانتماء إلى الجماعة (الطائفة) بحيث يساهم هذا الانتماء في تحديد الذات والآخر في التميز عن جماعات أخرى. وتتفاوت العناصر التي تستعيرها، فقد يكفي الشعور بالانتماء (الهوية) الذي يرافقه مردود شعوري، أو مادي، وربما حماية وإحساس بالأهمية والتأثير في حالة الطائفية السياسية. وقد تحيي الطائفية فكرة المسؤولية الجماعية والعقوبة الجماعية التي ترتد عن إنجازات الحداثة في مسألة الفرد وحقوقه ومسؤولياته. وغالبًا ما يُفترض التاريخ المشترك، لا سيما ما يتعلق منه بالمظلومية والفخر بالأمجاد (وهما غالبًا وجهان للعملة ذاتها)، ما يسهل التواصل والانتماء إلى الجماعة. فالتاريخ المشترك يستدعي غالبًا فكرة المصير المشترك أيضًا.

---

(21) Ibid., p. 393.

تطرّقنا إلى الجماعة بانتقالها إلى المجتمع الحديث؛ إذ لا ينطبق على الطوائف الدينية في عصرنا مفهوم الجماعة الأهلية التقليدية، أي جماعة من البشر يترابطون عضويًا لناحية علاقات القرابة، ويعملون ويعيشون في إطار جماعة، وتجمعهم أطر وتوزيع عمل وهرمية متوارثة بحيث ينتجون حياتهم المادية بطريقة مشتركة، وتتوزع الوظائف في داخلهم، ويعترفون بهرمية معطاة سلفًا، ويعاد إنتاج الجماعة في طقوس مشتركة. وغالبًا ما يكون لهذه الجماعة دينها الخاص بها، أو على الأقل طقوسها الخاصة في ممارسة دين يجمعها مع جماعات أخرى.

كانت هذه هي الجماعة التي تنتج علاقة الانتماء الحميمية. وليس ضروريًا أن تتوافر هذه المكونات لكي نتحدث عن مجتمع أهلي في مقابل مجتمع أو كيانات اجتماعية أخرى. فالشعور بالأهلية يكفي إذا كانت الجماعة تعيش عيشًا مشتركًا في مكان معين. بمعنى أنّ ثمة تشاركًا في الحياة، لا سيما في حالات القرابة، الحقيقية أو المزعومة، وفي حالة وجود مذهب ديني مشترك يفرض نمط حياة مشتركًا، وطقوسًا مشتركة في مكان محدد، ومن ثمّ، منظومة أخلاقية معيارية مشتركة بحكم هيمنة الجماعة، ويتحدد بموجبها مكان الفرد بصفته عضوًا فيها، وليس فردًا مستقلًا قائمًا بذاته. ولهذا، فإنني أرى أنّ الاشتراك والمشاركة اليومية المعيشة والشعور بالانتماء المباشر هي المكونات الأساسية للمجتمع الأهلي أو المجتمع المحلي الذي ميزناه عن المجتمع باستخدام لفظ «جماعة» (غير الكافي للتعبير عن دلالته المقصودة هذه ولا بد من إضافة مثل الجماعة الأهلية والمجتمع المحلي أو تحديدها كعشيرة أو قبيلة أو غيرها). أما الانتماءات إلى مجتمعات أكبر فتتشكل حين يكون في إمكان الناس تخيّلها كأنها جماعة، أو الشعور تجاهها كأنها جماعة، وذلك من دون معرفة بتفاصيل حياة الجماعات الغابرة وتعريفاتها. ونحن نتحدث هنا عن مصطلحات بوصفها أدوات تحليلية. أما الاستعارات منها إلى مجالات أخرى مثل المجتمع الدولي أو الأسرة الدولية (International Community) وغيرها، فلا حدود لها، وليست موضوع بحثنا هذا.

إنّ المعضلة التي تواجه الباحثين في موضوع الجماعة عمومًا هي انعكاس الفرق بين الموضوعي والذاتي فيها في التعريفات. فالباحث يرى الجماعة كما

يعتقد أنها قائمة في الواقع، فيرى مثلًا بنى هرمية، وصلات عضوية، وتوزيع عمل وغيره. في حين أنّ الناس المنتمين إلى الجماعة (المجتمع المحلي أو الأهلي) يرونها مثلًا حالة من المساواة (الفهم الابتدائي للهوية كتساوٍ ناجم في سمات مشتركة) والانتماء ووحدة المصير.

تمثّل الفجوة بين رؤية الناس المنتمين إلى الجماعة المحلية أو الأهلية (أو «المجتمع الأهلي» و«المجتمع المحلي» لمن شاء استخدام هذا التعبير) ورؤية المراقب من الخارج، العثرة الرئيسة أمام الدراسة. ولا بد من أخذ الانتماء نفسه في الحسبان بوصفه مكوّنًا رئيسًا في الفهم؛ فهو كما يبدو العنصر الذي يميّز الجماعة الأهلية. وهو بالضبط العنصر الذي يجعل في الإمكان تشكيل جماعات غير محلية ولا أهلية في الواقع في الحداثة، وذلك بالانتماء وحده، ومن دون أن تتوافر فيها «المكونات الموضوعية» للجماعة. فالموضوعي هنا هو الذاتي[22]. وعندما يتموضع هذا المتخيل، أي الطائفة الكبيرة غير المحلية كأنها جماعة أهلية، فإنّ هذا يخلق واقعًا جديدًا، وفيه يتحكم في الناس ما تخيلوه وأنشأوه بتخيّلهم.

ما علاقة الجماعة الدينية بهذه التصنيفات؟ وهل يفترض أن يهمنا هذا التمييز؟ وهل من الممكن أصلًا الحديث عن جماعة دينية في مقابل مجتمع ديني؟ أم هل تبقى الجماعة الدينية جماعة دينية ثابتة عبر العصور، وهو ما يحتّم تغيير تعريف الجماعة؟ والحقيقة أنّ المتدينين أنفسهم عمومًا، وحتى الكنائس نفسها، يستخدمون في لغتهم الدارجة في الغرب كلمة (Community) في وصف جماعة المؤمنين. وهذه لم تكن دائمًا جماعة تقليدية متواشجة ومستقلة اقتصاديًا

(22) نختلف هنا مع تمييز الباحث حليم بركات بين «هوية موضوعية حقيقية» و«هوية وهمية»، وبين «هوية مجتمعية حقيقية» وهوية أخرى يبتدعها الفرد لكي يبتعد عن «هويته الحقيقية». ويجلب مثلًا على ذلك المسيحي اللبناني الذي يبتدع له هوية مسيحية قريبة من أوروبا لكي يهرب من هويته اللبنانية الحقيقية العربية. على الرغم من أننا نتفق معه في الموقف الذي يعبّر عنه صراحة، فتأسيسه لا يكون بالتمييز بين هوية موضوعية وأخرى ذاتية، فكل هوية ذاتية، وهي تتموضع لأنها انتماء يشكّل جماعة فعلية أو متخيلة، يُنظر: حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، طبعة منقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 280-281.

ومدارة ذاتيًا، وهي بالتأكيد ليست كذلك في عصرنا. وتختلف دلالة الجماعة في هذا الاستخدام عن تعريفات الجماعة سوسيولوجيًا.

لكن لا شك في أنّ بعض الديانات التاريخية اقتصر بداية على جماعات بشرية قائمة أصلًا مثل القبيلة والعشيرة، حين قام الدين بدور تصورها الذاتي الرمزي، وعملية تقديسها. ولكن حتى بعد أن انفصل الدين عن القبيلة وأصبح مسألة «إيمان» وعقيدة، مثّل بعض الفرق الدينية جماعة مؤمنين هجروا جماعاتهم الأصلية وألفوا جماعة تدير نفسها ذاتيًا، وتنتج حياتها المادية بعيدًا عن بقية الشعب، وتمارس ديانتها التي اختارها الأفراد، ثم ما لبثوا أن أورثوها لنسلهم.

كانت الجماعة الأهلية عمومًا تدين بدين أو مذهب معين. وهذه ربما طائفة دينية نموذجية تطابقت فيها الطائفة الدينية مع الجماعة الأهلية، كما في حالة المجتمع القروي المحلي والقبيلة، وأحياء الأقليات في بعض المدن في الشرق القديم. ولكن عمومًا لم تعد الجماعات الدينية تنتج حياتها المادية، ولا تدير نفسها من دون علاقات تبادل مع الجماعات الأخرى. كما أن أفرادها ينتمون إلى جماعات أخرى، وإلى المجتمع عمومًا. في هذه الحالة تستخدم كلمة الجماعة عمومًا من باب الاستعارة لتصوير حالة التآلف والرباط الوشائجي الأهلي بين جماعة المؤمنين الصغيرة التي تمارس طقوسًا وشعائرَ مختلفة عن غيرها، ولديها عقيدة تتميز بها، ويوم راحة وأعياد ومواعيد خاصة بها؛ فهي جماعة تتميز بدينها أو مذهبها الذي يتجلى في بعض السلوكيات والمظاهر الخارجية.

مع مرور الزمن تفكّكت الجماعة مثل غيرها من الجماعات الوشائجية، أو اتسعت اتساعًا تجاوز الجماعة؛ (مع حفاظ المؤمنين على إيمانهم في الأسرة) وتجاوزتها عبر شعائر وطقوس مشتركة مع ناس لا يعرفونهم بالضرورة، سواء اجتمعوا للصلاة في أيام الجمعة، أو السبت، أو الأحد، أم لم يجتمعوا؛ توسعت الاستعارة للدلالة على فئة واسعة من الناس تقلّ مشتركاتها الداخلية عن الوشائج التي تجمع الجماعة (المجتمع الأهلي أو المحلي) بتعريفها السوسيولوجي عند تونيز وغيره ممّن ذكرنا سابقًا.

وفي مراحل تاريخية لاحقة، ونتيجة لتطور الاقتصاد وتكنولوجيا الإنتاج

ووسائل الاتصال، ونشوء الدولة، وغيرها، تتراجع أهمية هذا الرابط الديني بينهم بالتدريج وتتغلب عليه روابط أخرى أصبحت أكثر أهمية في حياة الفرد، مثل المهنة، أو الوطنية، أو الأيديولوجيا السياسية، أو غيرها. **إنه لا يتلاشى، بل يغيّر وظيفته، فيتحول الرابط العقائدي الموروث هذا، والمتغير المتبدل عبر الزمن هو نفسه إلى رابط بين أفرادٍ يجمعهم الانتماء إليه وليس الإيمان به، ولا تجمعهم أمور أخرى كثيرة. فهل هذه الرابطة (وهي الأقرب إلى مفهوم الطائفة في مجتمعاتنا) جماعة دينية بمعنى (Community)؟ أم هل هي شيء آخر؟ إنها في رأينا شيء آخر. إنها علاقة معنوية تقوم على الانتماء بين أفراد لا يؤلفون جماعة، فهم يعيشون، غالبًا، مثل هذا الانتماء في مجتمع وحتى مجتمع جماهيري في عصرنا (وليس في جماعة أو من خلال جماعة بالضرورة). وتنشأ إمكانية أن يطوِّر أفرادُها جماعةً حديثةً بالمعاني المفصلة سابقًا (هي غير الجماعة الأهلية الأصلية)، فتجمعهم عناصر مثل التشارك في القيم والأهداف؛ كما أنه من الممكن ألّا تمثّل رابطة المذهب أو العقيدة أساسًا للانتماء إلى جماعة، ولا حتى جماعة بالمعنى الحديث.**

وما عدا حالات عينية لطوائف دينية محلية مغلقة، ليست الطائفة الدينية في عصرنا جماعة أهلية عضوية محلية (Gemeinschaft) من النوع الذي تحدّث عنه تونيز، ولا جماعة حديثة (Community) من النوع الذي تناولته السوسيولوجيا الأميركية في القرن العشرين. فهي لا هذا ولا ذاك. إنها جماعة متخيلة، لأنها لا تنجم عن حياة تشاركية، ولا عن قيم وأخلاق محددة، بل عن عنصر واحد فقط هو الهوية الناجمة عن قناعة أنّ الاشتراك في الإيمان بعقيدة معينة أو الولادة لعائلة تنتمي إليها دون الإيمان بها يشكّل هوية[23]. وتحول الطائفية الهوية إلى تميز عن الطوائف الأخرى.

(23) ضمن محاولة باحث إقناعنا أن نفهم تاريخ المنطقة بوصفه تاريخ صراع بين السنة والشيعة في الماضي والحاضر، يحاول تأسيس الهوية على العقيدة والشريعة. وهذا تأسيس حديث في رأينا تقوم به الطائفية، ولم يكن قائمًا في الماضي إلا على مستوى الفرق الدينية الصغيرة بالمعنى الفيبري لـ (Sect)، وليس بالمعنى الإسلامي للفرق الذي يقوم على الافتراق في الأصول. ففي الأوساط الشعبية اختلطت العادات الدينية بين عدة ثقافات كما أن الجماعات الأقوى كانت القبائل والأسر الممتدة والانتماءات المحلية الأخرى، ولم تسُد عقيدة دينية نقية كأساس للهوية. يقول ولي نصر إنّ الدين ليس فقط مسألة خلاص وعبادة الله، وإنما يحدد الحدود بين الجماعات، وهذا صحيح، ولكنّه يتابع قائلًا إنّ قراءات مختلفة للتاريخ واللاهوت والشريعة تؤدي وظيفة اللغة والعرق في تحديد الهويّة نفسها، وهو ما يجعلها =

وتجعل منها الطائفية السياسية جماعةً سياسيةً يحق لها أن تحصل على حصة في الدولة، أو حتى أن تحكم الدولة إذا كانت الأغلبية. فتستعيد عناصر مثل المكافأة والنفوذ والتأثير. وهي من مكونات الجماعة بوصفها مصطلحًا سوسيولوجيًا. في حالة الطائفية، وخلافًا لحالة الجماعة الأهلية لا يعيش الفرد في الجماعة، بل تعيش الجماعة فيه؛ تسكنه. ولا يتشارك معها في القيم بالضرورة. المهم هو الهوية الناتجة من تذوّت الجماعة، ولذلك تصبح الطائفية أساسية في إنتاج هذا النوع من الطائفة.

ليست هذه في رأينا (Sect) ولا (Church) بتعريفات فيبر. فهي ليست قائمة على الإيمان بالدين «الصحيح» خلافًا للآخرين الذين انحرفوا عنه، وهي ليست كنيسة يولد فيها المرء ويمارس طقوسًا من دون أن يؤمن بالضرورة. إنّها (Sect) لناحية عصبية الانتماء ولكن من دون أن يكون الإيمان بالعقيدة ضرورة؛ طائفة متخيلة يجمع الانتماء إلى عقيدة دينية بين أعضائها. فثمة ظروف اجتماعية وسياسية تجعل هذه المجموعة من الناس تعرِّف نفسها أولًا على أساس الاشتراك في العقيدة، سواء أكان أعضاؤها جميعهم مؤمنين فعلًا أم غير مؤمنين، وتجعل هذا المشترك محددًا مهمًا لسلوكها ومواقفها من الآخرين، لا سيما بعد أن يتذوته الأفراد في فهمهم لذاتهم وفي تحديد مواقفهم من الآخرين.

كتب تونيز أنّ الرابطة أو الاتحاد «الروحي»، يقوم في الجماعة الأهلية على الإيمان عند الفرد والممارسة الدينية من جانب المجموع، أما في المجتمع فيتخذ شكل العقيدة الدينية أو النظرية، وفي المجتمع ككل شكّلت العقائد الشعبية الرأي العام[24]. وفي رأينا فإنّ هذه عملية تنميط للواقع، وليس تصويرًا له. والفائدة المرجوة من وراء هذه الأنماط ومساهمتها في تحليل الواقع المقصود باعتبارها أدوات محدودة. فقد ثبت أنّ التديّن الشعبي حتى في المجتمعات الحديثة يحتفظ

= فريدة وتحدد من ينتمي إليها ومن لا ينتمي. وهذا ليس صحيحًا؛ ففي مراحل تاريخية طويلة اقتصرت معرفة اللاهوت والشريعة ودقائق المذهب على العلماء والفقهاء ورجال الدين، وانتشرت بين المؤمنين عادات وتقاليد تجمعهم مع آخرين لا يتبعون الديانة نفسها. ولهذا، لم يكن اللاهوت والشريعة دائمًا عناصر مهمة في تشكيل الهوية. يُنظر: Vali Reza Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future* (New York: W. W. Norton, 2006), p. 82.

(24) Tönnies, p. 23.

بعناصر كثيرة من ماضي الديانات؛ من المكونات السحرية والشعوذة وبعض الشعائر والطقوس المستعادة جزئيًا أو كليًا. وكذلك الإيمان الفردي والتقوى من دون علاقة مباشرة بالـ «دوغما» الرسمية للدين، كما أنّ تديّن النخب السياسية والاقتصادية قد يشمل عناصر عصبوية «طائفية» تتضمن إعادة إنتاج للجماعة عبر عملية تخييلها، وبناء جماعة هوية طائفية.

ويساهم الدين في إعادة إنتاج الجماعة عبر الشعائر، وهو عمليًا يقدس الجماعة ذاتها؛ سواء أكانت العائلة حيث للدين دور مهم في تبريرها بوصفها مؤسسة وفي توزيع الأدوار داخلها لا سيما في حالة الديانات الأبوية، أم القبيلة والعشيرة في حالة الديانات «الإثنية» الخاصة بقبيلة أو شعب. كما يساهم في تقديس إيقاع حياة الجماعة وذاكرتها التاريخية التي تشكّل هويتها، وتمنح وجودها في الزمان والمكان معنى. **وحين يحمل الدين هذه الوظيفة ويؤديها لا تكون ثمة حاجة إلى وعي طائفي منفصل وقائم بذاته على مستوى الهوية. لذا، ثمة علاقة في رأينا بين الطائفية وبين انفصال هذه الوظائف، أي صيرورة العلمنة.**

وحتى في المجتمعات المدنية التي تجاوزت كيان الجماعة الأهلية، يساهم الدين في منح أفراد المجتمع شعورًا بأنّهم يؤلفون «جماعة»، تتسم بالوحدة والتماسك، بواسطة الرابط الروحي والأخلاق العمومية، والطقوس المشتركة، والأزمنة المقدسة، وغيرها التي تضفي معنى الانتماء إلى جماعة. وفي الحداثة يدخل الدين مكوّنًا في هوية وطن، أو أمة، ويمكن أن تكون له مساهمة (بدرجات متفاوتة بحسب البلد) في تخييل الأمة لنفسها كأنها جماعة قومية كما هو الأمر تاريخيًا في قوميات البلقان المتأخرة بالنسبة إلى القوميات الأوروبية الحديثة. ولكنّه قد يحوِّل الرابطة الدينية نفسها إلى جماعة تسمّى طائفة، وذلك من دون أن تكون فعلًا جماعة من الناحية الاقتصادية أو المعنوية، مع دور لرجال الدين في حياتها الشعائرية والروحية والاجتماعية. إنّها جماعة متخيلة، وأدوات تخيّلها هي الدين والشعائر والطقوس، وقيادات (ليست دينية بالضرورة مثل المجالس الاجتماعية الطائفية لبعض الطوائف المسيحية، والمؤلفة في معظم أعضائها من علمانيين أي ممّن لا ينتمون إلى سلك رجال الدين) تحشد الناس على أساس

انتمائهم الديني، وصياغة ذاكرة مشتركة متجانسة لهذه الطائفة كأنها كانت قائمة دائمًا، وتتضمن هذه الذاكرة الأمجاد والمظلوميات، والأبطال والشهداء، وترفع من شأن الطائفة وتحط من شأن الطوائف الأخرى. ويغدو للطائفة مؤرخوها ومدوّنو أنسابها وذكرياتها وأصول عاداتها، وغير ذلك.

كانت الفرقة الدينية بتعريفها السوسيولجي تجمع بدايةً بين المتدينين من دون رجال دين أو مؤسسة دينية واضحة المعالم. فهي جماعة إيمانية لا يفكر العضو فيها باستمرار في طبيعة العلاقات التي تربطه بالآخرين، فهي وشائج قائمة بفعل الإيمان ووحدة المصير الناجم عنه، لأن الإيمان في نظر أفرادها أهم ما في حياتهم. وهو ما يفصلهم عن محيطهم الاجتماعي الذي تربطهم به علاقة متوترة. وهي حين تتحوّل إلى جماعة ممأسسة يكون الانتماء إليها بالولادة تصبح علاقاتها وشائجية مولودة، مرتبطة بالانتماء إلى عقيدة معينة، ولكنّها لم تعد غالبًا مرتبطة بالتديّن ذاته؛ إذ يصبح الولاء للجماعة التي تعتنق الدين أكثر أهمية من التديّن ذاته.

وفي هذه الحالة يحتمل أن تتطابق الفرقة الدينية مع القبيلة بعد أن تبنّت الأخيرة هذا الدين، وقد تدفع الرابطة الدينية إلى التخلي عن الروابط القبلية السياسية، إذ ما جمع رجال الدين وأتباع الديانة رابطة دينية منفصلة عن القبيلة. وتتحدد أنماط الجماعات الدينية بالعلاقة السائدة فيها بين الكهنوت (أو المؤسسة الدينية) والعامة. ويحصّن رجال الدين مكانتهم ويحافظون عليها بواسطة احتكار وضع الحدود بين المقدس والمدنس، وحماية النصوص المقدسة، وتفسيرهم لها في العقيدة، أمام موجات الريبية عند العامة، وحتى من بين صفوف الكهنة المثقفين أنفسهم.

وتبدأ وظيفة المؤسسة الدينية بتناقل التعاليم المقدسة وسير الأنبياء شفويًا، ثم تدوينها وإغلاقها بحيث لا تكون قابلة للتعديل. ويصبح واجبها التاريخي اللاحق وضع التفسيرات لهذا النص على شكل عقيدة ممنهجة، وقابلة للتوصيل بالوعظ والشرح والتفسير. وغالبًا ما يكون هذا التدوين مدفوعًا باحتمال نشوء روايات مختلفة للنص؛ وغالبًا ما يهدف إغلاق النص المدون ووضع العقيدة الـ «دوغما»

إلى قطع الطريق أمام أيّ تعديل، ونزع الشرعية عن الهرطقات على أنواعها، ومقاومة المسّ بمكانة المؤسسة الدينية ذاتها[25].

وفي بلورة العقيدة ومقدساتها ومحرماتها تتحدد أيضًا حدود الجماعة الدينية؛ فما تقدّسه الجماعة من أماكن وأزمنة تضفي عليها قيمًا مقدسة أو سامية يختلف عن غيرها، أو يختلف تفسيره على الأقل، كما تختلف طريقة أداء الشعائر عن الجماعات الأخرى، وكذلك ما يباح ويحظر من أنواع الأطعمة، والحيوانات المقدسة والمدنسة، واليوم الأسبوعي المقدس: الجمعة، أو السبت، أو الأحد. وتميز هذه كلها نمط حياة من ينتمي إلى الجماعة من غيره. وتطرأ تمييزات أشد حدة، كلما تشعبت الديانات إلى مذاهب ذات أتباع (Denominations - Confessions) (بالألمانية Konfession). ويتميز كل منها من الآخر بعناصر عقيدية تنعكس في الطقوس أيضًا. فكان شارلمان (742-814م) قد أصر على إضافات عقيدية تميّز الكنيسة الفرانكية عن كنائس الشرق في «مملكة الفرانكيين» التي توّج أول إمبراطور أو قيصر عليها في عام 800م. في حين انتشرت العقائد «المونوفيزية» (الإيمان بطبيعة واحدة للمسيح) عند الشعوب الشرقية ضد الثقافة الهلينية المسيحية لبيزنطة. وتضمن التمسك بالمونوفيزية عناصر تمرد وطني[26]، وربما الأكثر دقة أن نقول إنّه محلّي إثني، ولا يستبعد أنه نشأ بسبب الصراع على زعامة الكنيسة، أو ضد توحيد زعامتها. ووضع النبي محمد في مراحل مختلفة قواعد عديدة لتمييز الإسلام من اليهودية التي يجمعه بها جذع مشترك، ومن هذه القواعد: تغيير القبلة، وشهر الصيام، والجمعة يوم صلاة، والصلوات الخمس، وشعائر أخرى تحافظ على تواصل نسبي مع ما ساد لدى القبائل العربية مثل الحج إلى مكة.

ولاحقًا، بعد ما يقارب الألفية، وباستخدام الأدبيات الشيعية وتقاليدها منذ العهد البويهي، أضافت المؤسسة الفقهية للدولة الصفوية إلى الطقوس الشرعية الشيعية عناصر شعائرية وطقسية لاحتواء التدين الشعبي العرفاني الغالي وضبطه في الوقت ذاته، عبّرت عنها بأشكال مختلفة بما في ذلك ابتداع مجالس العزاء

(25) Weber, pp. 457-463.

(26) Ibid., pp. 70-71.

الحسينية ومأسستها في التدين الشعبي، وإضافة الشهادة الثالثة إلى نص الأذان المختلف فيها بين الفقهاء الشيعة[27]. فالشيخ الصدوق وهو أحد أصحاب «الكتب الأربعة» المرجعية في الحديث لدى الشيعة الإمامية، ثبت: «حي على خير العمل» في «الأذان الصحيح» وأجاز أن يأتي إثرها «الصلاة خير من النوم «مرتين». ويقول: «هذا هو الأذان الصحيح لا يزاد فيه ولا ينقص منه، والمفوضة لعنهم الله قد وضعوا أخبارًا، وزادوا في الأذان 'محمد وآل محمد خير البرية' مرتين، وفي بعض رواياتهم بعد 'أشهد أن محمدًا رسول الله أشهد أن عليًا ولي الله'»[28]. ولذلك وُصفت هذا الإضافات بـ «الاختراعات»، ووُصِف معها الفقيه الكركي بـ «مخترع الشيعة» الذي كرس «المختَرَعات» البويهية - الإيلخانية السابقة[29].

وعمومًا يهتم رجال الدين كثيرًا بما تتميز به الجماعة التي تتبع لهم من الجماعة الأخرى وتثبيتها بوصفها مقدسة وعابرة للزمان فيرفضون المنهج التاريخي في فهمها، إذ يخشون من أن تُعدّ وليدة أوضاع تاريخية محددة، كما يخشون من لامبالاة الأفراد بشأنها، فخفوت أحد اثنين، التديّن أو الانتماء، وظهور اللامبالاة في أوساط الأتباع يؤثّران سلبيًا في سلطتهم وهيبتهم. كما يبرز خطر انتقال الأفراد إلى اعتناق دين آخر والانضمام إلى جماعة أخرى إذا بهتت الحدود التي تفصلها عنها، أو طمست معالمها. وانتقال الأفراد من التبعية الدينية الحالية إلى ديانة أخرى هو أكثر ما يقوّض أسس الجماعة وهيبة رجال الدين، ولذلك فإنّ الموقف منه هو الأكثر سلبية، وربما يفوق في سلبيته الموقف من الكفر نفسه.

وثمة جذور تاريخية لتمييز الجماعات الدينية بالمظهر الخارجي، كما في حالة رسم الألوان على الوجه، والأوشام على الأبدان، ونوع الزينة على الرأس

---

(27) قارن بـ: علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، من بداية العهد العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر**، ج 2 (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971)، ص 59.

(28) أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي، **من لا يحضره الفقيه**، أشرف على تصحيحه وطبعه والتعليق عليه حسين الأعلمي، مج 1 (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1986)، ص 203.

(29) علي حسين الجابري، **الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية: دراسة تحليلية لموقف الفكر السلفي في الإسلام عمومًا وعند الإثنا عشرية على وجه الخصوص من منطق وفلسفة اليونان**، مكتبة الفكر الجامعي (بيروت: منشورات عويدات، 1977)، ص 254.

والأنف والأذنين والشفتين، وكيفية حلق الشعر والذقن، وغير ذلك من أدوات التعبير الجسدية البدائية التي وجدت بدائل أكثر تطورًا بواسطة اللباس مثل القلنسوة والعمامة وألوان ثياب الرهبان والراهبات وأشكالها، ولون العمامة، ورموز طيّاتها (بالنسبة إلى الفرق الصوفية العربية والأناضولية في التاريخ). وهي مظاهر ما زال بعضها قائمًا بقوة حتى في المجتمعات المعاصرة، ومنها المجتمعات العربية، كرمز لون العمامة أو شكلها، والانتماء إلى طائفة دينية أو صوفية محددة، أو إلى نوع من أنواع انتماء الأشراف ثم السادة الشيعة حاليًا إلى آل البيت كما في حالة الطوائف الصوفية السنية السودانية والطائفة الشيعية، أو ألوان أزياء الرهبان والراهبات كدلالة على الانتماء إلى جماعة أخوية مسيحية معينة، أو رمز الصليب وشكله بالنسبة إلى المسيحيين (وانتقلت مسألة التميز باللباس والمظهر الخارجي إلى الحركات العلمانية أيضًا). وكلما غلب على الديانة الطابع الروحاني المعنوي، أو الأخلاقي المعنوي، قلَّ التشديد على مظاهر التميّز الخارجية. وليست هذه قاعدة بلا استثناءات؛ فالتدين الشعبي لا يستغني عن مظاهر التدين الخارجية، إلّا بخفوت التدين نفسه، أمّا إذا حوفظ على حيوية التدين على الرغم من عمليات العلمنة، فقد تخترع مميزات ومظاهر جديدة تعبّر عنه، وربما تتحول هذه «المظاهر الجديدة» إلى تقاليد عبر الزمن.

وتتطوّر الجماعة الدينية أو المذهبية مع العلمنة، وتتقاطع مع جماعات أخرى، أو تنحل، أو تقوم بذاتها من دون المؤسسة الدينية، عندما يحتل فيها التعصب للجماعة محل التعصب للعقيدة. وفي الحالات كافة، وبعد أن تنتهي مرحلة الكاريزما الدينية، وتخفت حدة التمرّد الروحي على فساد العالم مثلًا، لا يبقى الرابط الروحي كافيًا للحفاظ على الجماعة؛ فإذا لم توجد مصالح مشتركة أخرى، يتراجع الانتماء إليها على سلّم الأهمية أمام الانتماء إلى جماعات جديدة عن الفرد غير المؤمن، وحتى المؤمن ذاته. ولهذا اضطر البابا أوربان الثاني (1042-1099) إلى ألّا يكتفي بالشعارات الدينية لتعبئة المقاتلين في الحملات الصليبية، بل يشرح أيضًا فوائد التوسع الإقليمي للأجيال المقبلة[30]. وقامت

(30) Weber, p. 474.

الغنائم الناجمة عن غزو/ فتح الممالك المحيطة بصحراء الجزيرة العربية بدور مهم في تحفيز المؤمنين على القتال، إذ حلّت محلّ الغزو الذي حرّمه الإسلام بين القبائل. يبدو ذلك واضحًا من كتّاب أخبار ذلك الزمان، ومن غزارة السنن النبوية بشأن الغنائم وتقسيمها، وخطب في قيادات المسلمين للحثّ على القتال. **كما أنّ الجماعة القبلية الأصلية وجدت لنفسها في الإسلام الأموي والعباسي وما بعدهما مصادر قوة جديدة في السلالات الحاكمة، والتحالف معها والتقرب منها، من خلال القرابة والنسب وغيره؛ وكذلك البعد عنها والتحالف مع خصومها. واكتسبت هذه الانتماءات القبلية المسيّسة أهمية نافست العقيدة الدينية والانتماء إلى الملّة. ونجم عن ذلك صراعات طويلة ومعقدة في التاريخ الإسلامي. لم تكن الصراعات الرئيسة في التاريخ الإسلامي عقيدية بين مذاهب. ولم تتخذ شكل حروب دينية ولا طائفية، بل صراع قبائل، وصراع سلالات على السلطة.**

وليس مصادفة أن ابن خلدون اعتبر حكم بني أمية تعبيرًا عن عصبية مضر. وذهب أبعد من ذلك حين اعتبر حكم بني أمية وبني العباس «دولة مضر في الإسلام»[31]. فقريش في هذه الحالة هي نواة العصبية في قبيلة مضر الكبرى التي تشمل قبائل عديدة. وهو لا يقول دولة عربية ولا دولة سنية، بل دولة مُضَر.

وداخل قادة كل فريق في كل مرحلة، تطوّر الجماعة التقاليد التي حافظت عليها، وتختلق تقاليد لها إذا ما لزم الأمر أو وُجِدت حاجة إلى ذلك. وتفعل ذلك بدرجة أكبر مجموعات الفرق المنشقة عن الديانة حين تتمأسس أو تفقد البعد الروحاني. فيكثر الحديث عن العودة إلى دين البسطاء والسذاجة والفطرة، دين الفلاحين، وتُخترع له تقاليد؛ مع أن غالبية الديانات نشأت في التجمعات المدينية، حيث يمكن تشكيل جماعة تمارس نمطَ حياة دينيًا. وكان هذا غير ممكن في الريف الذي تعاملت الكنيسة المسيحية، على سبيل المثال، مع أهله غالبًا بوصفهم جهلة

---

(31) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون، وهي الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة؛ مراجعة سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، 2010)، ص 191.

وقليلي دين، تمامًا مثلما تعامل الإسلام مع البدو والأعراب. فمن الصعب اتّباع نمط حياة ديني في الصحراء.

ولكن في خضمّ إعادة الحياة إلى الجماعة بعد ضعف الرابط الديني، أو فقدانه الحماسة القديمة، تُصنع تقاليد، وتخترع ديانات طاهرة أصيلة من نوع ديانة البداوة والفلاحين المفترضة وتُسقَط على الماضي، فتتحول من مذموم إلى مستحسن ومنشود؛ مثلما تُخترع التقاليد أيضًا في الدولة الحديثة، لا سيما في تقاطع الدين مع السياسة، بحيث يعتقد الناس أنّ تقاليد أوجدت في القرن التاسع عشر أو في القرن العشرين هي طقوس ضاربة في القدم ترسخ عراقة سلالات حاكمة[32]؛ وكما تُخترع شعائر وعادات دينية يعتقد البعض أنّها تعود إلى عصور غابرة، مع منشأ المذهب، مع أنّها تعود إلى القرن السادس عشر أو السابع عشر، مثل بعض الطقوس الشيعية التي تعود إلى الدولة الصفوية، ولا علاقة لها حتى بالمذهب الشيعي نفسه بقدر ما تعود إلى التدين الإيراني أو الفارسي - التركماني[33]. وهكذا أيضًا تُسقَط على التاريخ الجماعة المتخيلة التي أُنشِئت لتأكيد رابط الانتماء إلى دين أو مذهب، فيصبح لها تاريخ ممتد، كأنها كانت دائمًا قائمة بصفتها جماعة متجانسة (تسمى حاليًا طائفة)، ويكتب لها تاريخ خاص بها منفصل عن تاريخ غيرها.

بدأنا هذا الفصل عن الجماعة بفرديناند تونيز، وإذا بقينا في إطار آباء علم

---

(32) يُنظر كتابًا يعالج هذا الموضوع في حالة بريطانيا بما في ذلك طقوس دينية ذات طابع سياسي ملكي أو وطني: Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(33) يميز الباحث حمزة الحسن بين الطقوس والشعائر، فيرى أنّ الشعائر عمومًا هي ما ينص عليه الدين بحسب النصوص والإجماع وغيرها، أما الطقوس فتصمم بناءً على أحداث معينة، أو في خدمة أهداف معينة مثل التميز مذهبيًا وغير ذلك، وأحيانًا لأهداف سياسية اجتماعية محض كما في طقوس التخرج أو طقوس المناسبات الوطنية وغيرها. فالطقس يعزز هوية الأفراد وتميزهم وانتماءهم إلى جماعة، وهو قادر على الحشد أيضًا، وعلى المستوى الفردي يتيح ملاذًا شخصيًا وحميمًا، يُنظر: حمزة الحسن، **طقوس التشيع: الهوية والسياسة** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2014)، ص 46-48 و51. ونحن نعتقد أن الشعائر قد تقوم بالوظائف نفسها في ظروف معينة، ولكن ابتداع الطقوس عملية أكثر مرونة، وأكثر ارتباطًا بهذه الوظائف العينية.

السوسيولوجيا، فإنّ جورج زيمل (1858-1918) يعدّ الانتماء الديني هو الانتماء الفردي الأهم منذ أن تحرّر الدين من الروابط القوميّة والإثنية؛ وكانت هذه حقيقة بالغة الأهمية في التاريخ العالمي (منذ نشوء المسيحية والبوذية والإسلام). فإمّا أن تحتضن الجماعة المدنية الدين لأسباب متعلّقة بالمصالح وإما أن تكون الجماعة الدينيّة متحرّرة تمامًا من أي تضامن غير ديني. في هذين النمطين الاجتماعيين يجري التعبير عن طبيعة الدين بلغة مختلفة ومستوى تطوّر مختلف[34]. كانت الحاجة إلى الوحدة مبررة في الحضارات القديمة كافّة، الساميّة والهلينية وغيرهما. وكان الدين مسألة متعلقة بالقبيلة أو الدولة، وارتبطت الآلهة بمصالح الجماعة السياسية، والواجبات تجاهها مرتبطة بالواجبات تجاه الجماعة السياسية.

ولكن تظهر قوّة الرابطة الدينية حينما تجمع في إطارها مؤمنين بعيدًا عن أي روابط اجتماعية ودوافع أخرى. هذا الشكل من التنظيم الديني فرديٌّ للغاية. وتقوم التجربة الدينية هنا على روح الفرد ومسؤوليته، فيبحث الفرد عن رابط يجمعه بأفرادٍ آخرين لديهم التجربة نفسها. المسيحية بهذا المعنى هي دين فردي إيماني في جوهره في مقابل الديانة الإثنية اليهودية. وهذا ما ساهم في نشرها في مجتمعات وقوميات عديدة. كان المسيحي واعيًا بحقيقة أنّه يأخذ انتماءه الكنسي إلى أي مجتمع يذهب إليه، بغض النظر عن الضغوط النفسية والاجتماعية التي يتعرّض لها في ذلك المجتمع. ولا بدّ من أنّ انتقال الكنيسة معه بهذا الشكل أنتج شعورًا بالتصميم وثقة بالنفس[35]. الدين هو عنصر في الحياة الدنيوية إلى جانب عناصرها الأخرى، وهو يتورط في مجمل هذه العلاقات، ويرفض التورط في الوقت ذاته. فينشأ عددٌ كبير من التعقيدات وحالات الإنكار وإنكار الإنكار[36].

وهذا ما يبقي في رأينا التدين الفردي حالةً استثنائية مثالية. فالجماعات الدينية إذا تكونت لا يبقى الدين فيها أمرًا فرديًا، بل يصبح مرتبطًا بالجماعة؛ كما لا تكون الجماعة دينية محضًا. فهي إذا قُدِّر لها الاستمرار تصبح مجتمعًا بشريًا متأثرًا بكل ما

(34) George Simmel, *Conflict and the Web of Group Affiliations*, Kurt H. Wolff and Reinhard Bendix (trans.) (New York: Free Press, 1964), p. 157.

(35) Ibid., p. 158.

(36) Ibid.

تتأثر به الجماعات التي تعيش في هذا العالم. وتساهم شبكة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في إضعاف التدين وتقويته، وتصميم نمطه، كما تساهم في إضعاف الجماعة الدينية وتقويتها، وقد تُفرغها من محتواها الديني وتغيّر وظيفة الرابط القائم بين أعضائها. وهو ما لم يكن بإمكان فيبر أو زيمل استيعابه؛ ففي أوروبا ترسخت الجماعة الدينية، أو ضعفت مقابل روابط ومؤسسات أخرى، وفي مقابل جماعات متخيلة أخرى مثل القومية وغيرها، إلا أنها لم تغيّر وظيفتها بحيث تصبح هي ذاتها جماعة متخيلة في الحداثة على شكل طوائف دينية كبيرة. لقد نشأت جماعات متخيلة أخرى أكثر أهمية منها مثل القومية والأمة والوطن. وفي مناطق أخرى من العالم، في المقابل، أصبحت التبعية لدين أو مذهب جماعة متخيلة تنافس جماعات متخيلة مثل القومية وغيرها.

يقول زيمل إنّ الدول الأوروبية تدخلت في آسيا للدفاع عن المسيحيين في الصين وتركيا، ولكنّ هذا الفعل بدا مستنكرًا وغير مفهوم عند الصينيين، بحيث ما زال الرابط الذي يجمع الهوية الدينية بالسياسية قويًّا. ومن الواضح أنّ هذا التدخل الغربي لم يكن مقبولًا عند الغالبية في السلطنة العثمانية أيضًا (التي يسميها زيمل تركيا)، وكانت له في رأينا نتائج كارثية.

أمّا حيث انكسر هذا الرابط، كما في سويسرا، فإنّ الطبيعة المجرّدة للدين، أي المجرّدة من العلاقات الاجتماعية الأخرى، جعلت في الإمكان تحديده وتثبيته في مقابل المصالح المتغيّرة. ونشأت الفوارق بين الكانتونات التي تجعل نشوء أحزاب سياسية تجمعها على مستوى الحكومة الوطنية أمرًا غير وارد في الحسبان، بحيث تجمع المتفقين سياسيًّا من الكانتونات المختلفة. أما الدين فلم يشكل جماعة سياسية موحّدة. والكاثوليك الذين يتبعون مركزًا دينيًّا روحيًّا خارج سويسرا فقط أمكنهم أن يشكّلوا جماعة موحّدة في القضايا السياسية[37]، في ذلك العصر.

وفي رأينا، لم يكن التدخل في زمن الاستعمار الحديث دفاعًا عن المسيحيين

(37) Ibid., p. 159.

في الشرق نتيجة لشعور بالانتماء الديني المشترك إلى جماعة متخيلة واحدة يجمعها الدين المسيحي، بقدر ما كان ذلك استحضارًا لأهداف سياسية وإنفاذًا لمصالح. فالدولة الاستعمارية العلمانية لم تنتم إلى رابطة دينية مع مسيحيي الشرق، إلا أنّ عملية استحضار هذه الرابطة لأسباب سياسية لم تخلُ من تداعيات دينية عاطفية، ومن إنتاج إيمان وقناعات بوجود ثقافة مشتركة ما. ولكن عنصر المصلحة وحساباتها، كان دائمًا حاسمًا في النهاية.

الفصل الخامس

الفرقة والافتراق إسلاميًا

نشأت التفسيرات الدينية المتناقضة بوصفها تبريرات دينية لمواقف القوى المتصارعة على الإمامة مبكرًا، بيد أنها لم تتحول من تحالفات قبلية إلى مذاهب واضحة إلّا بعد عدة قرون؛ ففي القرنين الثالث والرابع الهجريين جرت عملية إسقاط الخلاف المذهبي المتبلور والصراع السياسي، بما فيه صراعات العهد العباسي، وليس الأموي فحسب، على التاريخ السابق، وكأنّ تيارات القرن الرابع المذهبية كانت دائمًا أحزابًا ثابتة في الإسلام منذ وفاة النبي. ليس الإسقاط على التاريخ سمة الحداثة وحدها؛ فمذاهب القرن الرابع الهجري وجماعاته اخترعت لنفسها تاريخًا أيضًا يجذّرها في الماضي.

وإذا كنا نفكك إسقاط كتّاب القرنين الثالث والرابع الهجريين خلافات عصرهم على مرحلة الخلافة الأولى بعد وفاة النبي، فماذا يكون حكمنا على من يفعلون ذلك في القرن الحادي والعشرين، بعد تطور مناهج البحث التاريخي؟ لقد أصدر باحث كتابًا أصبح مصدرًا رائجًا بين السياسيين والصحافيين المهتمين بالشرق الأوسط، وحاول فيه أن يصور «الصراع الشيعي - السني» محورًا للتاريخ الإسلامي في الماضي والحاضر؛ وذلك ضمن جهده المعلن في إقناع صناع القرار في واشنطن بأن نشر الديمقراطية في المنطقة يتطلب «التحالف مع الشيعة» والتخلي عن «الدكتاتوريات السنية»[1]. وجاء في الكتاب أنه بعد وفاة النبي محمد

---

(1) الهدف المعلن من كتابة الكتاب هو لفت الولايات المتحدة إلى أهميّة «الشيعة»، بالتعميم، =

عام 632م، اتّبع غالبيّة المسلمين الذين يعتبرهم الكاتب أسلاف السنّة، التقليد القبلي؛ وذلك بأن يقوم مجلس شيوخ أو أهل الحل والعقد باختيار من يقود الأمّة، ولا يحتاج هذا الشخص إلى مميزات روحانيّة استثنائيّة. ثم تصدر عنه المقولة التالية: «لقد اختار السنّة أبا بكر صديق النبي المقرّب وحماه كخليفة له»[2]. لا يوجد تعبير أفضل لإسقاط الخلاف السني - الشيعي على التاريخ من هذه الجملة التي يقول فيها إن «السنة اختاروا أبا بكر»، مع أنه في المرحلة التي وقع فيها اجتماع السقيفة لم يكن ثمة سنة ولا شيعة. وهذا كتاب رائج في الولايات المتحدة، ويُعتبر مرجعًا في السياسة والإعلام.

والأخطر من ذلك أنّ ثيولوجيا الخلاف على الإمامة تأسست خلال القرن الرابع الهجري، مع أنّ الخلاف على خلافة النبي في إمامة المسلمين لم ينشب على أسس ثيولوجية، ولا علّله عثمان بن عفان أو علي بن أبي طالب أو معاوية بن أبي سفيان دينيًا. ولا نعثر في واقعة السقيفة إلا على تعليلات قبلية. ونستعرض في ما يلي بعضًا من روايات **أحداث سقيفة بني ساعدة:**

اختلفت رواية ما جرى في «سقيفة بني ساعدة» بحسب الرواة والمؤرخين القدامى لهذه الواقعة وتبيين أحقية المتنازعين في الخلافة بين المهاجرين والأنصار، من الأوس والخزرج وبني هاشم وقريش. وترجح المعطيات المروية

= والتحالف مع قادتهم في المرحلة القادمة، ويحاول أن يثبت على امتداد صفحاته أنّ «الشيعة» أصبحوا الحليف الموضوعي في عمليّة الانتقال الديمقراطي أو الديمقراطيّة في المنطقة. ومن بداية الكتاب يؤكّد أنّ الولايات المتحدة تحالفت في السابق مع «نخب سنية سلطويّة» في إسلام أباد والأردن ومصر والسعودية، ويعتبر هذه الأطراف كلها بمنزلة قيادات سنية. وهو تصنيف خاطئ، بحسب رأينا، فالنظام الحاكم في مصر ليس بأيّ معنى نظامًا سنيًّا، ولا صنّف حكامه أنفسهم بوصفهم سنة مقابل الشيعة. يُنظر: Vali Reza Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future* (New York: W. W. Norton, 2006), p. 21.

وإذا أرادت الولايات المتحدة أن تستثمر في الديمقراطية عليها أن تبتعد عن الطغمة الصغيرة من الحكام السلطويين والتفاعل مع أوساط واسعة من السكان. وهذا يعني «تفاعلًا أعمق وأوسع مع الشيعة»، وهو الدرس الذي تعلمته بعد سقوط النظام في أفغانستان، فلا يمكن بناء ديمقراطية الدولة من دون شمول الشيعة الذين يشكلون خمس السكان. لم تحررهم الديمقراطية فقط من قمع طالبان لهم، لكنّها منحتهم قولًا أو حصة في إدارة البلاد (ص 27).

(2) Ibid., p. 35.

في التراث أن خلافة النبي كانت موضوع خلاف صيغ بلغة العصبية القبلية والقرابة، وليس بلغة دينية، وكان أبعد ما يكون عن الخلاف الفقهي اللاهوتي. هذا عدا عن أنه من المفارقة تاريخيًا اعتبارها أول تجربة ديمقراطية في العالم الإسلامي.

ووفق الروايات التي استقرت في ذاكرة الأمة بغضّ النظر عن وقوع تفاصيلها فعلًا، اقتصر اجتماع السقيفة، التابعة لبني ساعدة من قبيلة الخزرج، على جموعٍ من الأنصار من قبيلتي الأوس والخزرج، ومن دون معرفة المهاجرين أو إعلامهم بالأمر. ونوقشت في الاجتماع مسألة خلافة النبي؛ وذلك بعد وفاته مباشرة وقبل دفنه. وقد التحق بهم المهاجرون بحضور أبي بكر وعمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجراح الذين هرعوا إلى السقيفة بعد أن وصل إليهم خبر هذا التجمع الجاري من دون علمهم أثناء وجودهم في بيت الرسول. في حين لم يَبلُغ الخبر إلى علي بن أبي طالب الذي انشغل بتجهيز دفن الرسول، وفق الروايات الشيعية (على لسان المؤرخين) التي تتهمهم ضمنًا أو صراحةً باستبعاد علي بوصفه منافسًا في الخلافة؛ فعلى سبيل المثال، يروي محمد باقر المجلسي (ت. 1111هـ/ 1627م) وهو أهم متممي المذهب الشيعي في ظل الحكم الصفوي، أنه بعد وفاة الرسول «اغتنم القوم الفرصة لشغل علي بن أبي طالب برسول الله وانقطاع بني هاشم عنهم بمصابهم برسول الله فتبادروا إلى ولاية الأمر، واتُّفق لأبي بكر ما اتّفق»[3].

ولم ترتكز المحاجّة التي شهدتها سقيفة بني ساعدة على حجج دينية، أو على إسناد الأحقية بالنصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية مثلًا، لكنّها أخذت طابعًا قبليًا، بما في ذلك علاقة القبيلة بالدين والنبي. فقد تجمّع الأنصار في سقيفة بني ساعدة يوم وفاة الرسول، وخاطب سعد بن عبادة، أحد قادة الخزرج، جموع الأنصار في السقيفة مرشحًا نفسه للخلافة، مستندًا في ذلك إلى أحقية الأنصار في أمر الخلافة من دون القبائل الأخرى، خصوصًا قريش، بقوله: «يا معشر الأنصار إنّ لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب، إن

(3) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، تحقيق وتصحيح لجنة من العلماء والمحققين والأخصائين؛ طبعة منقّحة ومزدانة بتعاليق علي النمازي الشاهرودي، ج 22 (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2008)، ص 586.

رسول الله لبث في قومه بضع عشرة سنة، يدعوهم إلى عبادة الرحمن، وخلع الأوثان، فما آمن به من قومه إلا قليل؛ والله ما كانوا يقدرون أن يمنعوا رَسُول اللَّه، ولا يعرفوا دينه، ولا يدفعوا عن أنفسهم، حتى أراد الله لكم الفضيلة، وساق إليكم الكرامة وخصكم بالنعمة، ورزقكم الإيمان به وبرسوله، والمنع لَهُ ولأصحابه والإعزاز لدينه، والجهاد لأعدائه، فكنتم أشد الناس على من تخلف عنه منكم، وأثقله على عدوه من غيركم، حتى استقاموا لأمر الله طوعًا وكرهًا، وأعطى البعيد المقادة صاغرًا داحرًا؛ حَتَّى أثخن الله تعالى لنبيه بكم الأرض، ودانت بأسيافكم لَه العرب، وتوفاه اللَّه وهو راضٍ عنكم قرير العين، فشدوا أيديكم بهذا الأمر، فإنكم أحق الناس وأولاهم به»[4].

---

(4) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، ص 9. وجاء ذلك أيضًا في رواية أبي جعفر الطبري (ت. 310هـ/ 923م)، يُنظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، راجعه وقدّم له وأعدّه نوّاف الجرّاح، مج 2، ط 3 (بيروت: دار صادر، 2008)، ص 514-515. ونقل عن الطبري ابن الأثير (ت. 630هـ/ 1233م) في كتابه **الكامل في التاريخ**، كما أشار هو إليه في مقدمة كتابه أن كل ما يتعلق بأصحاب الرسول قد نقله عن أبي جعفر الطبري. كما نقل شهاب الدين النويري (ت. 733هـ/ 1333م) رواية السقيفة عن الطبري في موسوعته الكبرى **نهاية الأرب في فنون الأدب**.

هنالك شك في أن كتاب **الإمامة والسياسة** ملفق ومنسوب إلى ابن قتيبة. ويحتمل أنّ كتاب الشيعة المعارضين للعباسيين كانوا يؤلفون رسائل وكتبًا وأشعارًا ويخفون اسم المؤلف خوفًا من الملاحقة، حتى أقوال أئمة أهل البيت كانوا ينسبونها إلى بعض الحكماء أو الفلاسفة لتسهيل ترويجها. وكانت تنسب أحيانًا إلى مؤرخ أو فقيه غير محسوب على المعسكر الشيعي لمنحها صدقية. فأبو حيان التوحيديّ في القرن الرابع الهجري يستغرب من صنيع أحد أتباع المذهب الشيعي الاثني عشري، وهو ينسب إلى أهل البيت النّبويّ، كلامًا للحكيم الفارسيّ بزرجمهر؛ يقول التوحيدي: «حدّثني ثقة أنّه رأى رجلًا من أصحاب الإماميّة، يضع على حكم بزرجمهر أسانيد أهل البيت رضوان الله عليهم، فقيل له: ما هذا؟ فقال: أُلحقُ الحكمة بأهلها!»، يُنظر: علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، عني بتحقيقه والتعليق عليه إبراهيم الكيلاني، ج 2 (دمشق: دار أطلس، 1964)، ص 533. لكن السؤال المطروح هو: هل خطبة أبي بكر مثلًا التي أوردها الكتاب والموازية لخطبته عند ابن هشام صحيحة وثابتة عن الخليفة أبي بكر؟ علمًا أن نصوص ابن هشام بدوره منقولة عن ابن إسحاق، ولا تلتزم بضوابط الرواية والنقل العلمية كما هي عند علماء الحديث، فهي لا تعدو جمعًا للسيرة والأخبار النبوية بعد نحو 150 سنة من وفاة النبي عليه السلام. وأقصد بالتلفيق أيضًا ما قام به ابن أبي الحديد المدائني (ت. 656هـ/ 1258م) الذي أقحم عبارة في خطبة أبي بكر هي: «إن لي شيطانًا يعتريني؛ فإياكم وإياي إذا غضبت؛ لا أؤثر في أشعاركم وأبشاركم». ولا شك، بحسب رأيي، في أنّ الأمويين والعباسيين قد تصرفوا في النصوص وترتيبها، تمامًا كما فعل علماء الشيعة والملاحقون من العلماء الذين تعاطفوا مع مِحن آل البيت.

وحاجّ أبو بكر سعد بن عبادة بأن المهاجرين هم أول من آمن بالله والرسول وهم أصحابه، ليقابل بذلك حجة الأنصار في نصرة دين الرسول بعد الهجرة؛ من خلال تحديد الأولوية بالأقدمية في إسلامهم وتحملهم العذاب الأول في سبيل الإسلام، وزاد في حجّته بالتركيز على الانتماء القبلي وأن المهاجرين هم «أوسط العرب أنسابًا، ليست بقبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة»[5]. ومن ثمّ، فإن قبائل العرب لن تنازعكم في ذلك بل ستتبعهم لأن لهم نصيبًا فيها. ثم رشّح أبو بكر عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح للخلافة، لكن جاء رد الأنصار على هذا المقترح في حصر الاختيار بين المهاجرين بمقترح أكثر عدلًا، في رأيهم، ألا وهو تداول الخلافة بين المهاجرين والأنصار؛ وذلك خشية هيمنة قريش عليها أو خروجها من بين الأنصار والمهاجرين جميعًا، بقول أحدهم[6]: «ولكنا نشفق مما بعد اليوم، ونحذر أن يغلب على هذا الأمر من ليس منّا ولا منكم، فلو جعلتم اليوم رجلًا منا ورجُلًا منكم بايعنا ورضينا، على أنه إذا هلك اخترنا آخر من الأنصار فإذا هلك اخترنا آخر من المهاجرين أبدًا ما بقيت هذه الأمة، كان ذلك أجدر أن يعدل في أمة محمد، وأن يكون بعضنا يتبع بعضًا، فيشفق القرشي أن يزيغ فيقبض عليه الأنصاري، ويشفق الأنصاري أن يزيغ فيقبض عليه القرشيّ»[7]. فردّ أبو بكر بتأكيد حُجته؛ أنهم أول من آمن بالله ورسوله، وأنهم «أولياؤه وعشيرته»، ومن ثمّ، فهم أحق الناس بخلافته من بعده، وأنّ من ينازعهم فيها فهو ظالم. فرد عليه الحباب بن المُنذر، الخزرجي الأنصاري، أن للأنصار حقًا في الخلافة مثل المهاجرين، وخاطب الأنصار لحثهم على التمسك بحقهم

---

(5) ابن قتيبة، ص 10. وفي رواية ابن الجوزي (ت. 597هـ/ 1200م)، في كتابه **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، فقد قال أبو بكر نقلًا عن عمر بن الخطاب في حديث السقيفة: «أما بعد، فما ذكرتم من خير فأنتم له أهل، ولم تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحيّ من قريش، هم أوسط العرب نسبًا ودارًا». يُنظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا؛ راجعه وصححه نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012)، ج 4، ص 65.

(6) لم يُذكر اسمه في أي نص من النصوص التاريخية.

(7) ابن قتيبة، ص 10.

هذا وإعادة طرح مرشحين أحدهما من الأنصار والآخر من المهاجرين إذ قال: «فمنا أمير ومنهم أمير»[8].

فحاجّ عمر بن الخطاب الحباب بن المُنذر بحجتهم الرئيسة القائمة على أنهم قوم الرسول، وأنّ الخلافة يجب أن تكون من عشيرة النبي، معززًا ذلك بالثقافة القبلية السائدة. فالعرب، بحسب ما قال عمر استنادًا إلى الرواة، لن تدين للأنصار ولن تأتمر بأمرهم في الحال التي تكون فيها الخلافة فيهم أو منهم: «لا يرضي العرب أن تؤمّركم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم، وأول الأمر منهم، لنا بذلك على من خالفنا من العرب الحجة الظاهرة، والسلطان المبين، من ينازعنا سلطان محمد وميراثه [وإماراته بدل ميراثه بحسب رواية الطبري]، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مُدْلٍ بباطل، أو متجانف لإثم، أو متورط في هلكة»[9].

لكن الحباب بن المنذر أصرّ على موقفه، وهدّد بتصعيد الخلاف: و«لنعيدنّها جذعة»، وتصاعد النقاش بينه وبين عمر بن الخطاب. وفي محاولة لتهدئة الأمور، تدخّل أبو عبيدة وخاطب الأنصار بقوله: «أنتم أول من نصر وآوى [وآزر في رواياتٍ أخرى]، فلا تكونوا أول من يبدل ويغير». وسانده في ذلك أحد قادة الخزرج، وهو بشير بن سعد، ليس اقتناعًا بأحقية المهاجرين؛ لكن تخوفًا من تولي سعد بن عبادة الخلافة، أو كما يُنسب إلى ابن قتيبة الدينوري «حسدًا»، فقام بشير بتأكيد أن «محمدًا رسول الله رجل من قريش، وقومه أحق بميراثه، وتولي سلطانه»، بل إنّه لم يكتفِ بذلك حتى إنه سبق عمر بن الخطاب وأبا عبيدة ليبايع أبا بكر، فناداه الحباب بن المنذر وقال له: «حسدت ابن عمّك على الإمارة؟»، وفي رواية الطبري «أنَفِسْتَ على بن عمّك الإمارة!»[10]. هكذا عاد الشقاق القديم بين الأوس والخزرج إلى التعبير عن نفسه إذا فضّل الأوس المهاجرين على الخزرج، واستغل المهاجرون ذلك. فبايعت قبائل الأوس أبا بكر؛ إذ قال أُسيد بن حُضير

---

(8) المرجع نفسه، ص 11-12؛ الطبري، مج 2، ص 515، وابن الجوزي، ج 4، ص 66.
(9) ابن قتيبة، ص 12، والطبري، مج 2، ص 515.
(10) ابن قتيبة، ص 12-13، والطبري، مج 2، ص 515-516.

الأوسي الأنصاري «لئن وليتموها سعدًا عليكم مرة واحدة، لا زالت لهم بذلك عليكم الفضيلة، ولا جعلوا لكم نصيبًا فيها أبدًا، فقوموا فبايعوا أبا بكر»، فأفضى الاجتماع إلى بيعة أبي بكر للخلافة، وتخلّف سعد بن عبادة عن ذلك، ولم يبايعه قط[11].

ويذكر ابن قتيبة الدينوري أمرًا أبعد من ذلك من خلال قوله (أو ما ينسب إليه) إنّ كل قبيلة اجتمعت إلى مرشحها للخلافة؛ فبنو هاشم اجتمعوا إلى علي بن أبي طالب، وبنو أميّة إلى عثمان بن عفان، وبنو زهرة إلى سعد وعبد الرحمن بن عوف، إلا أنه بعد أن أخبرهم عمر بن الخطاب بخبر السقيفة ومبايعة الأنصار ومن كان معهم لأبي بكر، قام كل من بني أمية وبني زهرة بمبايعة أبي بكر، في حين امتنع بنو هاشم عن ذلك[12]. وفي بداية كتابه، كتب ابن قتيبة الدينوري حول محاولة عمّ الرسول العباس مُبايعة علي بن أبي طالب أنه قال لعلي: «ابسط يدك أُبايعك، فيقال: عمّ رسول الله بايع ابن عمّ رسول الله، ويُبايعك أهل بيتك، فإن هذا الأمر إذا كان لم يقل، فقال له علي: ومن يطلب هذا الأمر غيرنا؟ وقد كان العباس لقي أبا بكر فقال: هل أوصاك رسول الله بشيء؟ قال: لا. ولقي العباس أيضًا عمر، فقال له مثل ذلك. فقال عمر: لا. فقال العباس لعلي: ابسط يدك أُبايعك ويُبايعك أهل بيتك»[13].

وفي كتاب **الأمالي في آثار الصّحابة** لعبد الرزاق الصنعاني (126-211هـ/ 744-827م) يقول: «أخبرنا أبو علي إسماعيل، حدثنا أحمد، حدثنا عبد الرزاق، أن ابن عيينة، عن عمرو، عن أبي جعفرٍ، قال: لما مات النبي صلى الله عليه وسلم جاء العباس إلى علي فقال: تعالَ أبايعك فإذا قيل عم رسول الله صلى الله عليه بايع ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يختلف عليك اثنان، قال: فقال له علي: ما كنت لأفتئت على الناس بأمرٍ إن أرادوني فقد عرفوا

---

(11) ابن قتيبة، ص 13-14، والطبري، مج 2، ص 516.

(12) ابن قتيبة، ص 14-15.

(13) المرجع نفسه، ص 8.

مكاني»[14]. لكن لا يوجد تفصيل في هذه الرواية بمبايعة كل قبيلة مرشحًا منها، خلافًا للرواية المنسوبة إلى ابن قتيبة.

وفي **صحيح البخاري** رواية مناقضة تمامًا للرواية الشيعية، تهدف على نحو واضح إلى نسفها من أساسها بتصوير علي ابن أبي طالب طامحًا إلى الخلافة، متخوفًا في الوقت ذاته من سؤال النبي عنها خشية أن يمنعه إياها: «حدثني اسحاق، أخبرنا بشر بن شعيب بن أبي حمزة، قال: حدثني أبي، عن الزهري، قال: أخبرني عبد الله بن كعب بن مالكٍ الأنصاري، وكان كعب بن مالكٍ أحد الثلاثة الذين تيب عليهم أن عبد الله بن عباسٍ، أخبره أن علي بن أبي طالبٍ رضي الله عنه، خرج من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في وجعه الذي توفي فيه، فقال الناس: يا أبا الحسن، «كيف أصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم؟». فقال: «أصبح بحمد الله بارئًا»، فأخذ بيده عباس بن عبد المطلب فقال له: «أنت والله بعد ثلاثٍ عبد العصا، وإني والله لأرى رسول الله صلى الله عليه وسلم سوف يتوفى من وجعه هذا، إني لأعرف وجوه بني عبد المطلب عند الموت، اذهب بنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلنسأله فيمن هذا الأمر، إن كان فينا علمنا ذلك، وإن كان في غيرنا علمناه، فأوصى بنا، فقال علي: إنا والله لئن سألناها رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنعناها لا يعطيناها الناس بعده، وإني والله لا أسألها رسول الله صلى الله عليه وسلم»[15].

وبعد أحداث السقيفة، يذكر ابن أبي الحديد المدائني (ت. 656هـ/ 1258م)، في كتابه **شرح نهج البلاغة**، أنه عندما بلغ خبر مبايعة أبي بكر إلى مسامع بني هاشم، تحدّث العباس عمّ الرسول عن أن من معه يريدون أن يُعيدوا الأمر شورى بين المهاجرين؛ فذهب أبو بكر، ومن معه، بعد أن بلغه هذا الأمر لمطالبة بني هاشم بمبايعته، بحجة أن الناس اختاروه خليفة لهم «متفقين لا مختلفين»، وأن الرسول

---

(14) أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **الأمالي في آثار الصحابة**، تحقيق وتعليق مجدي السيد إبراهيم (القاهرة: مكتبة القرآن، [1989])، ص 26-27.

(15) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري** (دمشق؛ بيروت: دار ابن كثير، 2002)، كتاب المغازي، باب مرض النبي ووفاته، الحديث رقم 4447، ص 1089-1090.

من بني هاشم ومن قريش أيضًا؛ فيقول مخاطبًا العباس: «فقد جئناك، ونحن نريد أن نجعل لك في هذا الأمر نصيبًا، ولمن بعدك من عقبك، إذ كنت عمّ رسول الله، وإن كان المسلمون قد رأوا مكانك من رسول الله، ومكان أهلِك، ثم عدلوا بهذا الأمر عنكم. وعلى رِسْلِكُم بني هاشم، فإنّ رسول الله منّا ومنكم». إلا أن رد العباس على كلام أبي بكر قد تركّز في أحقيتهم استنادًا إلى قرابتهم من الرسول؛ إذ يقول: «أما قولُك: إن رسول الله منّا ومنكم، فإنّ رسول الله من شجرة نحن أغصانها، وأنتُم جيرانها»[16]. وهذه الروايات الأخيرة، مثل سابقاتها في رأينا، تدل على صراع في وقت متأخر أسقط على التاريخ بطريقة حوارات مروية بعد قرون من حصولها المفترض، لا يمكن لأحد التأكد من صحتها. ولكن ما يهمنا أن الأطراف التي أسقطتها على التاريخ الإسلامي الأول المقدّس متأخرًا، صاغتها أيضًا بلغة القبيلة وقرابة الدم في وضع الحدود بين «نحن» و«أنتم» و«منا» و«منكم».

ويذكر ابن قتيبة الدينوري أن علي بن أبي طالب جادلهم أيضًا في أحقيته بالخلافة استنادًا إلى الحُجة التي حاجّوا بها الأنصار؛ كونه أقربهم إلى النبي، فقال: «أنا أحقّ بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار، واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي، وتأخذونه منّا أهل البيت غصبًا؟ ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم، فأعطوكم المقادة، وسلموا إليكم الإمارة، وأنا أحتجّ عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار نحن أولى برسول الله حيًّا وميتًا فأنصفونا إن كنتم تؤمنون وإلا فبوؤوا بالظلم وأنتم تعلمون»[17]. لا حديث هنا عن قدسية خاصة لأهل بيت النبي، ولا عن حكمة إشراقية خصهم الله بها، بل عن قرابة عائلية فقط، وقلب منطق أبي بكر وعمر القبلي ضد الأنصار ضدهما؛ لأن علي بن أبي طالب بمنطق القبيلة وبطونها أقرب إلى النبي. وحين حاول أبو عبيدة بن الجراح إقناع علي بالقبول ببيعة أبي بكر، من خلال محاجّته بأن عليًّا «حديث السن وهؤلاء مشيخة قومك، ليس لك مثل تجربتهم، ومعرفتهم بالأمور»، ردّ بتأكيده حقه في الخلافة لكونه من أهل

---

(16) أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمد إبراهيم، ج 1 (بغداد: دار الكتاب العربي، 2007)، ص 141-142.

(17) ابن قتيبة، ص 15.

البيت وكرّر ما ذكر. وبعد حديثه هذا، وبحسب الرواية الشيعية المتأخرة، ساندة بشير بن سعد الخزرجي فقال: «لو كان هذا الكلام سمعته الأنصار منك يا علي قبل بيعتها لأبي بكر، ما اختلف عليك اثنان»[18]، وهو كان مِن أول مَن بايع أبا بكر قَبل عمر بن الخطاب وأبي عبيدة، لإظهار الأمر كأنه خديعة تاريخية كبرى قام بها عمر وأبو بكر، إذ تسللا إلى السقيفة من دون علم علي، أو تفويتًا كبيرًا للفرصة من طرف علي لأنه وثق بهما.

أما الصراع ضد عثمان وضد الأمويين فيتعلق بالقرابة والمصالح والسياسة التي تراوح بينهما، وليس بالفقه والعقيدة. وأما الردود الشيعية الثيولوجية اللاحقة فظل محورها علاقة القرابة العائلية المقدسة (آل النبي)، ووصية النبي لابن عمه، ولاحقًا السمو بعلاقة القرابة في النور الإلهي الكامن في علاقة الأرحام، والإمامة القائمة على قابليةٍ للعصمة تحملها الجينات الوراثية - الإلهية، وشرعية الخلفاء الدينية. وكما في حالة السنة عمومًا، تبلور المذهب عقيديًا من خلال رواية الأحاديث عبر رواة «ثقات» عند الشيعة عن «الأئمة»، اختلفوا عن «الصحاح» لدى السنّة في حجم الأحاديث وسندها، وفي بعض الأحاديث وتفسيرها.

اتسم الصراع على الخلافة طوال العصر الأموي بالقبلية، فدار بين تحالفات قبائل متغيرة ومركبة في العراق والشام بين بني أمية وحلفائهم ومعارضيهم، كما اتخذ شكل صراع قيسي - يماني، ولم يتخذ شكلًا مذهبيًا أو طائفيًا واضحًا. العهد الأموي هو عهد صراعات القبائل وتحالفاتها. وتحوّل التأسيس الثيولوجي المتأخر للصراع على الإمامة إلى مذاهب في تفسير النص القرآني وقراءة السيرة النبوية، ولاحقًا إلى اختلاف لاهوتي مذهبي. ولم تتحول هذه الاختلافات اللاهوتية إلى طوائف اجتماعية عابرة للمحلات الصغيرة إلا بعد مرور قرون أخرى. فلم يشكّل أتباع المذاهب طوائف كبرى تكنى بها إلا بعد حين. إنّ الذي تشكّل جماعةً هو الفرق المنشقة الصغيرة. وكان الأقرب إلى الطائفة بوصفها جماعةً أي كيانًا اجتماعيًا عضويًا قائمًا فعلًا هو الجماعات الدينية الصغيرة المتجاورة التي تقطن في مناطق محددة وتتمازج ببنى قرابية مثل العشيرة والقبيلة أو تجمعات القرى

(18) المرجع نفسه، ص 15-16.

التي تنسب نفسها عشائريًا. وبهذا المعنى اتخذ الخلاف الشيعي - السني شكل جماعات اعتقادية واضحة في بغداد فقط حيث اتخذت الخصومة شكل مناوشات واقتتالات بين حاراتها ومحلاتها في القرن الرابع الهجري.

قلنا إذًا إنّ دلالة لفظ «الطائفة» لم تتعدّ الفئة، أو الجزء من كل، إلى دلالات اجتماعية أكثر عينية ليعني جماعة اعتقادية إلّا في العصر الحديث. و«إن المؤرخين القدامى، وكذلك المصنفين في مقالات الإسلاميين لم يعولوا عليها واعتاضوا عنها بغيرها مثل 'الفرقة' خاصة»[19].

يتضح لنا من خلال مراجعة النصوص التراثية عن الفرقة والفرق ومقارنتها (والتي سوف نفصل فيها لاحقًا) أنّ اللفظ لا يستخدم بوصفه مفهومًا علميًا، ولا مصطلحًا. إنه باختصار لفظ يعني الأتباع أو الحزب أو الطائفة بمعنى جماعة من الناس هو جزء من كل. فالفرقة هي نتاج التفرق إلى فرق، إنها نتاج الاختلاف. لكن مع تمأسس المذاهب، فإنّ بعض الشيعة الإمامية أطلق لقب «شيخ الطائفة» على أحد كبار علمائها ومراجعها الشيخ الطوسي (ت.460هـ). وفي هذا الاستخدام اختلاف واضح عن المعنى اللغوي الاصطلاحي، وربما يقترب من الاستخدام الأيديولوجي الجماعاتي لـ«حديث الافتراق» و«الفرقة الناجية» الذي انتشر منذ أواخر القرن الثالث الهجري؛ وتكرس ذلك مع إنتاج فقهاء السنة والشيعة معًا حديثَ «الفرقة الناجية» ثم في مرادفة الفرقة الناجية بـ«الطائفة المنصورة» لدى ابن تيمية[20].

---

(19) المنصف بن عبد الجليل، **الفرقة الهامشية في الإسلام: بحث في تكون السنية الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها** (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005)، ص 37.

(20) ورد حديث الطائفة المنصورة في كتب الصحاح والسنن وفي أشهر كتب التواريخ، وقد انتشر بعدة صيغ تدور حول التالية في **سنن أبي داود**: «**ولا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله**»، وفي **صحيح ابن ماجه** «**ولا تزال طائفة من أمتي على الحق منصورين لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله عز وجل**»، يُنظر: محمد ناصر الدين الألباني: **صحيح سنن ابن ماجه**، أشرف على طباعته والتعليق عليه وفهرسته زهير الشاويش، مج 3 (الرياض: مكتبة المعارف، 1997)، باب ما يكون من الفتن، الحديث رقم 3207، عن ثوبان مولى رسول الله، ص 293، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، مج 1 (الرياض: مكتبة المعارف، 1995)، الحديث رقم 270، ص 539-540.

وانتشار حديث «الفرقة الناجية» أو ما يدعى بحديث «الافتراق» دليل في حد ذاته على التمايز الفرقي الجماعاتي؛ فما يميّز الفرقة عن فرقة أخرى هو مقالتها الاعتقادية. وما لبثت أن أعادت كل طائفة/ فرقة إنتاج هذا الحديث. وتميَّز أهل السنة من الفقهاء المناهضين للمعتزلة في أنهم أضافوا السنّة إلى الجماعة.

ورد حديث الافتراق في مسند ابن حنبل، ورواه على أنّ الفرقة الناجية هي «الجماعة» وليس «أهل السنة والجماعة»[21]. والجماعة مفهوم اجتماعي - سياسي في حين أنّ السنة مفهوم مذهبي ديني أضيف إليه مصطلح سوسيولوجي - فرقي هنا هو مصطلح الجماعة، مع أنّ ثلاث مدونات كبرى من مدونات الصحاح، خلت منه، ولم تخرّجه، وهي مدونات البخاري (ت. 256هـ)، ومسلم (ت. 261هـ) والنسائي (ت. 303هـ)، كما خلت قبلها مدوّنة الإمام مالك (ت. 179هـ) من تخريجه[22]، وهو ما مثّل نقطة ضعف كبيرة للحديث، لا سيما أنّ مدونتي البخاري ومسلم خلتا منه، وهما اللتان حازتا بخاصة «الثقة العظمى» بين الكتب «المعروفة في لسان أهل الحديث بالكتب الستة» (الصحاح)[23].

ولكن، على الرغم من هذا الإضعاف بموجب قواعد علم الحديث تحوّل هذا الحديث الموضوع إلى نوع من بارادايم بمعنى اختزاله شبكات مفهومية واعية ولا واعية تعمل على مستوى التاريخ اللاحق الطويل في تعريف الجماعات أو الفرق السنية والشيعية نفسها، لنصل في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي إلى وضع عبد القاهر البغدادي كتابه (ت. 429هـ/ 1037م) على خلفية الصراع العباسي - الفاطمي من جهة، واحتدام النزاعات الطائفية المستمرة في بغداد بين السنة والشيعة على مدى عقود متصلة. فألّف كتاب **الفَرق بين الفِرق** انطلاقًا من شرح «حديث الافتراق»، وتمييز الفرق الإسلامية على أساسه. لقد نشأ نوع كامل من الأدبيات الإسلامية أساسه حديث مشكوك في صحته.

---

(21) قارن بـ: عامر الحافي، «قراءة توحيدية في حديث افتراق الأمة»، **إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر**، السنة 16، العدد 63 (شتاء 2011)، ص 107.

(22) المرجع نفسه، ص 110-112 و138.

(23) محمد الخضري، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ط 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2013)، ص 121.

وأصبح موضوع التصنيف هو التمايز الاعتقادي للشيعة (على تياراتها) والسنّة الذي أخذ يتبلور منذ النصف الثاني للقرن الثالث الهجري. ووجد هنا مع البغدادي، في القرن الخامس، مرحلة حاسمة في تطوره، بتشكّل السنة والشيعة جماعتين مذهبيتين في بغداد حصرًا. وإنه لأمر عظيم الدلالة لناحية وضع الحدود الاجتماعية أن نجد عند البغدادي تحديدًا للسلوك الجمعي تجاه الفرق الأخرى التي يحددها، ومنها تحريم الزواج منهم «وإن كانت بدعته من جنس بدعة المعتزلة، أو الخوارج، أو الرافضة الإمامية، أو الزيدية، أو الجهمية، أو الضرارية، أو المجسمة فهو من الأمة في بعض الأحكام وهو جواز دفنه في مقابر المسلمين، وفي أن لا يمنع حظه من الفيء والغنيمة إذا غزا مع المسلمين، وفي أن لا يمنع من الصلاة في المساجد، وليس من الأمة في أحكام سواها، وذلك أن لا تجوز الصلاة عليه ولا خلفه، ولا تحل ذبيحته ولا نكاحه لامرأة سنية، ولا يحل للسني أن يتزوج امرأة منهم إذا كانت على اعتقادهم»[24].

وربما كان انتشار «حديث الافتراق» في زمن بروز كبار علماء الشيعة (الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي)، هو الذي حدا بالشيعة يومذاك إلى استخدام تعبير «الطائفة» استخدامًا دينيًا؛ ربما للدلالة على أنّ جماعتهم المؤلفة من أتباع المذهب الإمامي الاثني عشري هي المنصورة (ولكن هذا تفسير محدود الضمان ليس عندي إثبات عليه). علمًا أنّ الحنابلة وأهل الحديث والسلفية، استخدموا جميعهم تعبير «الطائفة المنصورة» و«الطائفة الظاهرة» المؤدلج نفسه مرادفًا لتعبير «الفرقة الناجية» ورأوا أنّهم هم المقصودون بهذه الصفات[25].

---

(24) عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، **الفرق بين الفرق** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، ص 11.

(25) روى الحاكم في **معرفة علوم الحديث** والخطيب بإسنادين صحح أحدهما الحافظ ابن حجر، عن الإمام أحمد أنّه سئل عن معنى هذا الحديث فقال: «إن لم تكن هذه الطائفة المنصورة أصحاب الحديث فلا أدري من هم»، وروى الخطيب مثل هذا في تفسير الفرقة الناجية. وسماها الألباني في عرضه الأحاديث الصحيحة حولها بأنّها **الفرقة الظاهرة المنصورة أي أهل الحديث**، يُنظر: الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، الحديث رقم 270، ص 539-547؛ وهناك حديث آخر مبتدع منسوب إلى الرسول يرد فيه ذكر طائفة من الأمة (ولكن بالموقف السلبي): «ليستحلن طائفة من أمتي الخمر باسم يسمونها إياه، وفي رواية: يسمونها بغير اسمها». كما جاء الحديث بصيغة أخرى: «لا تذهب الليالي =

والحقيقة أنّ كل فرقة دينية تعدّ نفسها فرقة ناجية، إذا اصطفاها الله لتقوم بمهمة تاريخية، أو لأنّ معتقداتها هي الأقرب لمعرفة إرادة الله. وهي بمعنى ما استمرار لفكرة شعب الله المختار. فكل فرقة دينية (بالمعنى السوسيولوجي، لا التراثي الإسلامي) هي شعب الله المختار.

لم يتطوّر مصطلح الطائفة من مضمونه الوصفي لتبيان ملامح مضمونه المعياري السلبي إلا في مراحل متأخرة. ويصعب العثور عليها حتى في ما يدعى العصر العباسي الثاني، وتحديدًا في القرن الرابع الهجري[26]. لقد تطوّر المفهوم

= والأيام حتى تشرب طائفة من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها»، (مج 1، ص 183-184). وهو من نوع الأحاديث المبتدعة للرد بالسنة على من يسمحون بشرب الخمر بتفسيرات معينة للنصوص. فمن الواضح أن هذه الأحاديث موضوعة للرد على نقاشات في عصرها، ويستخدمها طرف ليحاجّ خصومه صيغت على شكل تنبؤ من النبي بهذا «الضلال» قبل أن يحصل. فهو نبي، والنبي عند هؤلاء يفترض أن يتنبأ بما سيكون. وهم يضعون نبوءته المفترضة على شكل حديث يثني على موقفهم ويندد بخصومهم. مع أن النبي في الإسلام هو رسول الله، وليس من نوع المتنبئين الذين كانوا ينجمون ويتنبأون بما هو آتٍ.

(26) يقسم التاريخ العباسي إلى عصرين ولدى البعض إلى ثلاثة عصور. ميّز نكلسن بين عهدين في التاريخ العباسي هما «عهد رخاء مزدهر» دشنه المنصور، وامتد نحو مئة عام (136-233هـ/ 754-874م)، وامتد الآخر أكثر من أربعة أضعاف الأول، واستهل بالمتوكل (233-247هـ/ 847-861م)، واختتم بالغزو المغولي (233-656هـ/ 847-1258م)، ويصفه بالعصر العباسي الثاني، يُنظر: رينولد أ. نكلسن، **تاريخ الأدب العباسي**، ترجمة وتحقيق صفاء خلصوصي (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2011)، ص 37. بينما يميّز المؤرخون المعاصرون بين ثلاثة عصور في الدولة العباسية: العصر العباسي الأول، ويمتد من تأسيس هذه الدولة مباشرة عقب سقوط الأمويين عام 132هـ، إلى بدء خلافة المتوكل، ويوازي هذا العصر - بالتقريب - ما يعرف تاريخيًا بـ «عصر التدوين والترجمة». أما العصر العباسي الثاني فيمتد من سنة 232هـ، سنة تولي المتوكل الخلافة، إلى 447هـ، سنة زوال سلطان بني بويه من بغداد الذين كانوا يحكمون باسم الخليفة العباسي، وأما العصر العباسي الثالث فيبتدئ بدخول السلاجقة بغداد سنة 447هـ، وحلولهم مكان البويهيين إلى سنة 656هـ سنة سقوط بغداد على يد هولاكو زعيم التتر أو المغول وانتقال الخلافة العباسية إلى القاهرة، حيث ستبقى هناك اسمًا دون مسمى إلى 923هـ، وهي السنة التي تنازل فيها المتوكل على الله، آخر خلفاء بني العباس، عن «حقوق الإمامة» للسلطان العثماني سليم الأول عند دخوله مصر فاتحًا»، يُنظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ 1، ط 9 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 295. والحقيقة أنه يجب أن يقال إنها السنة التي يُزعَم أن المتوكل على الله تنازل فيها عن الخلافة لسليم الأول، إذ الأرجح أن الواقعة أسطورة عثمانية.

السلبي للطائفة في ضوء تحوّلات الاجتماع السياسي الإسلامي بعد نشوء مفهوم الأمة الإسلامية وتفرّقها إلى ملوك طوائف بمعنى السلالات الحاكمة. ولاحقًا أسقط المصطلح السلبي على انقسام الأمة إلى فرق.

لقد قسمت الفرق الإسلامية في ضوء تكريس «حديث الافتراق»، وكثرة تداوله، إلى ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون منها هالكة وواحدة «ناجية»، تمثّل الأمة ووحدتها. وعلى الرغم من ضعف «حديث الافتراق»، وتضعيفه حتى بمفاهيم علم الحديث ذاته، إذ لم يخرّجه الإمام مالك ولا البخاري ولا مسلم ولا النسائي، فقد تم التسليم به، للرد على واقع التفكك والتجزّؤ المتمثّل بـ «الكثرة الكاثرة» من الفرق أو الجماعات[27].

لقد بدأت محاولة كتابة تاريخ للافتراق وتأصيله في مقالات اعتقادية للفرق الإسلامية بدءًا من أواخر القرن الثالث الهجري مع **فرق الشيعة** للحسن بن موسى النوبختي (ت. بين 300-311هـ/ 912-922م) ثم لسَعْد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري القُمّي (ت. بين 299-301هـ/ 911-913م)، المطابق له، وكلاهما بعنوان واحد والمنهج نفسه[28]؛ ثم لدى السنة مع أبي الحسن الأشعري (ت. بين 324 و333هـ/ 936-945م) في مقالات الإسلاميين، وحتى القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، وعبد القاهر البغدادي في **الفرق بين الفرق**، ثم ابن حزم (ت. 456هـ/ 1064م) وصولًا إلى أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (479-548هـ/ 1086-1153م). وكان المقصود تقسيمها وتصنيفها بموجب الأفكار والعقائد الدينية والمواقف من قضايا اعتقادية ومذهبية محددة.

---

(27) الحافي، ص 110-112 و138.

(28) ويُشير إلى ذلك عبد المنعم الحفني، مُحقق هذا الكتاب ومُصححه، في مقدمة الكتاب أن المؤرخين يرون كتاب القُمّي هو نفسه كتاب النوبختي مع إضافات أدرجها القُمّي عند إلقائه الدروس، فقد كان القُمّي يقرأ من كتاب النوبختي ويضيف إليه شرحًا للنصوص ويستكمل بعض النواقص الحسن بن موسى النوبختي، وسعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري القُمّي، يُنظر: **فِرَق الشّيعة**، لابو محمد الحسن النوبختي وسعد الله بن عبد الله الأشعري القمي؛ تحقيق عبد المنعم الحفني (القاهرة: دار الرشاد، 1992)، ص 9.

يُعَدّ كتاب **فرق الشيعة** أقدم هذه الكتب. ويعتمد في تصنيفه الفِرَق الإسلامية على موضوع الإمامة؛ إذ يذكر أنّ كل فرق الأمة قد اختلفت في الإمامة منذ وفاة النبي و«في كل عصر، ووقت كل إمام، بعد وفاته وفي عصر حياته»[29]. ونعدّه بذلك الأقرب إلى حقيقة الاختلافات. فيبدأ النوبختي في كتابه بذكر «الأمة» الإسلامية، ويصنّفها بعد وفاة النبي إلى فِرَق؛ وتحديدًا إلى ثلاث فرق: 1. فرقة الأنصار، التي ادّعت الإمرة والسلطان ودعوا إلى عقد الأمر لِسَعد بن عبادة الخزرجي، 2. وفرقة بايعت أبا بكر، 3. وفرقة الشيعة[30]. وقصر الشيعة على شيعة علي هو إسقاط على التاريخ من عصر القمي. ويُشير إلى أنّ هذه الأخيرة هي أول فِرَق الشيعة، وهي فرقة علي بن أبي طالب، وسُمّوا بشيعة علي في زمان النبي وبعده[31]، ومنها افترقت «صنوف» الشيعة كلها[32]. وهو كلام غير دقيق، فلم توجد فرقة اسمها «شيعة علي» في حياة النبي، ولا عند وفاته. في حين يشير النوبختي إلى الشيعة الذين بايعوا علي بن أبي طالب بعد مقتل عثمان بن عفان بـ «الجماعة»[33]، ويذكر أنّهم افترقوا بعد مقتل علي بن أبي طالب إلى أربع فِرَق، وهي: الشيعة والمعتزلة والمرجئة والخوارج[34]. وهذا أيضًا غير دقيق، وناجم عن خلط. ولكنّه من دون شك دليل مهم على ما نذهب إليه من عدم وضوح الحدود في تلك المرحلة بين أنصار أحد الأحزاب المتنازعة على الإمامة التي عدّها فِرقًا، أو بين المذاهب والتيارات الفقهية والكلامية، فهذه لم توجد بعد في الحقيقة عند وفاة النبي. وفي رأينا إنّ الفرقة الوحيدة التي تستحق التسمية بمعنى الترابط بين مذهب وجماعة محددة من الأتباع في عهد علي وبعد وفاته كانت الخوارج.

لقد نشأت مذاهب كلامية مثل المرجئة والقدرية والمعتزلة، وتيارات فقهية مختلفة، وكل هذا قبل أن تتبلور الشيعية كمذهب. وكان معسكر الخوارج الديني/

(29) المرجع نفسه، ص 14.
(30) المرجع نفسه، ص 14-15.
(31) المرجع نفسه، ص 28.
(32) المرجع نفسه، ص 15.
(33) المرجع نفسه، ص 17.
(34) المرجع نفسه، ص 28.

السياسي أكثر وضوحًا وتميزًا من شيعة علي بوجه عام. والحقيقة أن الخوارج هم أول محاولة لإقامة فرقة دينية (Sect) (أصولية) محضة؛ أي جماعة تابعة للدين ومؤمنة بمبادئه الأصلية منقّاة مما تعتبره شوائب. آمنت هذه الفرقة بضرورة الحكم باسم الله ووفق إرادته. ووحدها حاكمية الله تقيم «الجماعة»، والمقصود جماعة المسلمين، التي يعبّر إمامُها عن وحدة الأمة الإسلامية. والإمامة ليست وراثية، والخضوع للدين يأتي قبل الخضوع للإمام. فلا تساهل إطلاقًا في أمور الدين، ولا يجوز أن تصان الدولة أو وحدة الجماعة على حساب الدين. الأمة الحقيقية (هي في الواقع الفرقة الدينية) المؤلفة من المسلمين الصالحين من القبائل كافةً والعرب والموالي. اعترف الخوارج بخلافة أبي بكر وعمر، إلا أنهم رفضوا شرط انتماء الإمام القرشي، وحتى شرط الانتماء العربي. لم يهمهم هدم الهيئات[35] القائمة، فلا وحدة، ولا اتحاد، ولا مؤسسات على حساب الدين. ولهذا فاخروا بقتل عثمان. وكان قتال المسلمين الذي لا يوالون الدين الصحيح عندهم أوجب من قتال النصارى واليهود والمجوس، لأن أولئك كفار ومرتدون في الوقت ذاته[36]. لدينا في حالة الخوارج فرقة (ولاحقًا فرق) دينية واضحة المعالم تتعصب لأصول الدين كما تفهمه ضد محرّفيه. و«لم يعد جهادهم ضد الكفار، بل ضد أهل السنة والجماعة من عامة المسلمين، إذ كانوا يرون في هؤلاء كفارًا، بل أشد كفرًا من النصارى واليهود والمجوس، ويحسبون قتال عدوهم هذا الداخلي أهم الفروض»[37]. والحقيقة أن فلهاوزن يبين وجود عصبيات قبلية حافظت على جمهور للخوارج: «وتكاد ثورات الخوارج التي نسمع بها في العصر الأموي

(35) في هذا السياق، نستخدم «الدولة» كمصطلح كما استخدم في التاريخ الإسلامي، أي كسلالة، من دولة بني أمية فصاعدًا. وليس الدولة كمفهوم حديث.

(36) يوليوس فلهاوزن، **أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة**، ترجمه عن الألمانية عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية؛ 22 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1968)، ص 31-33. وراجع عمومًا سرد فلهاوزن الشيق جدًا للصراعات الأولى في الإسلام المبكر بالترجمة الممتازة لعبد الرحمن بدوي.

(37) المرجع نفسه، ص 32. بالطبع لم يكن مصطلح «أهل السنة والجماعة» قائمًا في تلك البدايات. ولكن فلهاوزن يعتمد على المصادر التراثية كما هي.

المتأخر قد خرجت من الموصل ومن آل بكر»[38]. كما نجد أن ربيعة والأزد وكندة والقبائل اليمانية كانت تزود علي بأعداد كبيرة من المقاتلين منذ صفين. وقد تقاطع الصراع الأموي - العلوي في تلك الفترة كما يبدو مع الصراع القيسي - اليماني؛ وهي تسمية أطلقت في كل عهد على صراع مختلف.

ويقول النوبختي في فرق المعتزلة والمرجئة والخوارج إنّ «كل هذه الصنوف والفرق التي ذكرناها من أهل الإرجاء [والاعتزال] والخوارج وغيرهم، مختلفون فيما بينهم فرقًا كثيرة يطول ذكرها [وعددها]، يؤثّمون بعضهم على بعض في الإمامة، والأحكام [والفتيا] والتوحيد وجميع فنون الدين، وينكر بعضهم من بعض، ويكفّر بعضهم بعضًا، وأكثر ما عندهم أن سموا أنفسهم على اختلاف مذاهبهم «الجماعة»، [و] يعنون بذلك: أنهم مجتمعون على ولاية من وليهم من الولاة، [بارًا] كان أم فاجرًا، فتسمّوا بالجماعة على غير معنى الاجتماع، بل صحيح معناهم معنى الافتراق»[39]. الجماعة عنده إذًا هي جماعة ولي معين، ولذلك فإن الجماعة جماعات، ولهذا تعني الافتراق، كما في لفظ «الطوائف» بدلالتها كتجزئة لكل واحد.

وينقسم كتاب **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** للأشعري إلى جزأين؛ إذ اعتمد في تصنيفه الفرق الإسلامية على منهجين. في الجزء الأول المعنون «هذا ذكر الاختلاف»[40] قسّم الفرق الإسلامية باعتماد أصحاب المذاهب والمقالات أصولًا، ثم عرض بعد ذكره كل فرقة آراءها في بعض المسائل باختصار. فقد بدأ الأشعري بذكر أولى الخلافات بين المسلمين بعد وفاة النبي، مؤكدًا أنهم اختلفوا من بعده في الإمامة «فصاروا فرقًا متباينين، وأحزابًا متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»[41]. وبالاعتماد على هذا المنهج قسّم الأشعري المسلمين إلى عشرة «أصناف» - بحسب

---

(38) المرجع نفسه، ص 129.

(39) المرجع نفسه، ص 28.

(40) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق وشرح نواف الجرّاح، ط 2 (بيروت: دار صادر، 2008)، ص 12.

(41) المرجع نفسه، ص 9.

تسميته - وهي: «الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية والضرارية والحسينية والبكرية والعامّة وأصحاب الحديث، والكُلابيّة أصحاب عبد الله بن كُلّاب القطان»[42]. ثم قام بتقسيم الصنف الأول من المسلمين، بحسب الترتيب المذكور، أي الشيعة إلى ثلاثة «أصناف»، ومنها إلى «فِرَق» يلحقه وصف موجز لبعض المسائل المنسوبة لهذه الفِرَق المتفرّعة[43]. **ونلفت نظر القارئ إلى أن الأشعري ذكر «العامة» كأحد «أصناف» المسلمين إلى جانب الشيعة والمعتزلة والجهمية وأصحاب الحديث (لاحظ أيضًا أنه يقول أصحاب الحديث وليس السنّة) وغيرهم. ما يؤكد أن الأصناف أو التيارات (أو المذاهب) المذكورة عند الأشعري وغيره من مصنّفي الفرق في عصره تخص الفقهاء والعلماء، وليس العامة. فهؤلاء شكّلوا حالةً تكاد تكون قائمة بذاتها، ما يؤكد فرضيتنا أن البحث عن الفرق والافتراق في هذه القرون ليس موضوعه طوائف اجتماعية سنية أو شيعية أو جهمية أو ضرارية، بحيث تشمل عامة الناس ورجال الدين والعلماء وغيرهم، بل هو عن تيارات فقهية وكلامية.**

أمّا في الجزء الثاني من هذا الكتاب وعنوانه «هذا ذكر اختلاف الناس في الدقيق»[44] فقد اعتمد الأشعري في تقسيمه الفرق على المسائل الدينية الكلامية أساسًا للتصنيف، وأكثر تفصيلًا مما جاء في الجزء الأول، فمثلًا بدأ هذا الجزء بذكر الخلاف على موضوع الجسم، فكتب «اختلف المتكلمون في الجسم ما هو، على اثنتي عشرة مقالة»، وعدّدها مع ذكر الآراء المختلفة في كل موضوع والإشارة إلى قائليها مع إغفال بعضها، من دون الإشارة إلى الفِرق التي تتبنى هذا القول من المسألة. فالحديث هنا ليس عن فِرَق؛ إذ يشير الأشعري في عرضه المسائل إلى «قال قائلون»، و«قال بعضهم»، و«اختلفوا»، و«قالت طائفةٌ»، و«قال آخرون»، وهكذا. والطائفة هنا تعني فقط بعضَ علماء الدين، أو قسمًا من المتكلمين، وليس طائفةً من المؤمنين أو من الناس. وفي ما يتعلّق بسبب تأليفه هذا الكتاب، يُبيّن

(42) على الرغم من أن الأشعري ذكر أنها عشرة أصناف، فقد عدّد أحد عشر اسمًا، يُنظر: المرجع نفسه، ص 12.

(43) المرجع نفسه، ص 12-58.

(44) المرجع نفسه، ص 175.

الأشعري في مقدمة كتابه أنّه «لا بدّ - لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها - من معرفة المذاهب والمقالات»[45].

أما عبد القاهر البغدادي في **الفَرق بين الفِرَق** (الذي لم يكن مهمًا في عصره ونسبت له أهمية في مراحل متأخرة) فيعتمد في تقسيمه الفرق الإسلامية كليًا على تفسير حديث ضعيف هو حديث الافتراق؛ إذ يُبيّن في مقدمته سبب تأليفه الكتاب أنه أراد الإجابة عن معنى حديث الرسول بافتراق الأمة ثلاثًا وسبعين فرقة منها واحدة ناجية ليبيّن الفَرق بين الفِرقَة الناجية وفِرَقِ «الضلال» الأخرى. لقد قسّم البغدادي الفرق الإسلامية في كتابه إلى ثلاث وسبعين فرقة[46] بالاعتماد على حديث الافتراق، ثم عرض بالتفصيل «مقالة كل فرقة»[47]؛ أي إنّه جعل أصحاب الآراء وزعماء الفرق أصولًا في البداية، ثم عرض آراء كل منهم ومقالاته.

لا يمكن فهم البغدادي الافتراق وتأصيله له في فرق مكوّنة اعتقاديًا بمعزل عن وظيفته. فما حَكَم أفكار الكتاب ومفاهيمه ووظيفته هو احتدام الصراع الضروس العباسي (السني) - الفاطمي (الباطني الإسماعيلي)، وتهديد دعاية الفاطميين لبغداد نفسها، إذ حاول الفاطميون فرض هيمنتهم المذهبية على بلاد الشام، وتوسيع نفوذهم في مناطق الخلافة العباسية في مرحلة الخليفة العباسي القادر بالله (336-422هـ/ 947-1031م)، بحيث امتدّ هذا النفوذ إلى الموصل والكوفة والمدائن والحلة ومناطق أخرى، ليصل إلى عتبات بغداد نفسها[48]. واندلعت في هذا السياق الاقتتالات الأهلية بين أحياء بغداد، والواقع أنّها أخذت شكل اقتتال مذهبي سني - شيعي قوي جدًا، وليس توتّرات فحسب؛ إذ كان القادر

(45) المرجع نفسه، ص 9.

(46) البغدادي، ص 12.

(47) المرجع نفسه، ص 20.

(48) وفي السنة ذاتها أعلن علي الأسدي زعيم بني أسد ولاءه للحاكم في الحلة والمناطق الأخرى التابعة له، يُنظر: فرهاد دفتري، **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم** (بيروت: دار الساقي، 2012)، ص 321؛ وفي 401هـ/ 1010م «خطب قرواش بن المقلد أمير بني عقيل للحاكم بأمر الله العلوي صاحب مصر بأعماله كلها، وهي الموصل، والأنبار، والمدائن، والكوفة». يُنظر: عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي؛ راجعه وصححه محمد يوسف الدقاق، ج 11، ط 5 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، ص 63.

بالله اتبع سياسة ما عُرف بـ «الاعتقاد القادري» مرجعًا عقائديًا لفرض التسنن على مجاله البشري الاعتقادي في مواجهة الفاطمية والدعوات الشيعية الذي سبقه محضر بغداد الشهير المناوئ للفاطميين، والذي يقدح في نسبتهم إلى آل البيت في ربيع الآخر 402هـ/ 1011م[49]، ثم قيامه بتطبيق سياسات هذا الاعتقاد، بدءًا من سنة 408هـ/ 1018م بواسطة سلطة الدولة، وقضى بلعن وقتل من لا يقول به، وتهجيره من دياره[50].

ومن الواضح أنّ الموجة الأولى للافتراق السني - الشيعي بحسب المذاهب كانت في القرنين الرابع والخامس الهجريين في ظل البويهيين والسلاجقة[51] من جهة، وعلى خلفية الصراع الفاطمي العباسي من جهة أخرى (وفي رأينا كانت الموجة الثانية مع الصراع الصفوي - العثماني، والثالثة المعاصرة بعد الثورة الإيرانية). وارتبطت الموجات جميعها بمسألة السلطة وشرعيتها، ولم تتحرر من منشئها في الصراع على الإمامة. ليندرج كتاب البغدادي على نحو محدد وظيفيًا في إنتاج الأيديولوجيا التي قامت عليها سياسة «الاعتقاد القادري». إنّ فرقة أهل السنة والجماعة في هذا السياق هي «الفرقة الناجية» التي توقّف عندها البغدادي في فهمه حديث «الافتراق»، فيقول:

«سألتم - أسعدكم الله بمطلوبكم - شَرْحَ معنى الخبر المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم، في افتراق الأمة ثلاثًا وسبعين فرقة منها واحدة ناجية، تصير إلى جنة عالية، وبَوَاقيها عادية تصير إلى الهاوية والنار الحامية، وطلبتم الفَرْقَ بين الفِرقَة الناجية التي لا يزلُّ بها القَدَم، ولا تزول عنها النعم، وبين فِرَقِ الضلال الذين يَرَوْنَ ظلام الظلم نورًا، واعتقاد الحق ثبورًا، وسيصلون سعيرًا، ولا يجدون من دون الله نصيرًا. فرأيت إسعافكم بمطلوبكم من الواجب في إبَانَةِ الدين القويم، والصراط المستقيم، وتمييزها من الأهواء المَنْكُوسة، والآراء

---

(49) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا**، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ج 1، ص 127-140.

(50) ابن الجوزي، ج 14، ص 125-126.

(51) انحاز السلاجقة إلى المذهب الشافعي والأشعرية الكلامية. ونشب في مرحلتهم صراع بين الشافعية والحنابلة.

المعكُوسة، ليهلك من هلك عن بينة، ويحْيَا من يحيا عن بينة فأودَعْتُ مطلُوبكم مضمون هذا الكتاب»[52].

ليس ثمة تقسيم في هذا الكتاب المتأخر بين مذاهب ومقالات، بل بين فرقة ناجية لأنها مؤمنة بصحيح الدين، وأخرى على ضلال. وضمن ذلك في الحقيقة تكفيرٌ أوضح من أن يكون بين السطور. وبيّن البغدادي بدايةً معنى «ملة الإسلام» وعرض مختلف التفسيرات لها قبل أن يورد رأيه هو؛ إذ يرى أنّ «أمة الإسلام» هي التي «تجمع المُقرِّينَ بحدوث العالم، وتوحيد صانعه وقدَمه، وصفاته، وعَدْله، وحكمته، ونَفي التشبيه عنه، وبنبوَّة محمد صلى الله عليه وسلم، ورسالته إلى الكافة، وبتأييد شريعته، وبأن كل ما جاء به حق، وبأن القرآن منبع أحكام الشريعة، وأن الكعبة هي القبلة التي تجب الصلاة إليها، فكل من أقَرَّ بذلك كله ولم يَشُبْهُ ببدعة تؤدِّي إلى الكفر فهو السنيُّ الموحِّدُ»[53]. ملة الإسلام، هي أمة الإسلام، وتتألف من المؤمنين السنيين الموحدين. وتعريفهم عنده شامل لأنه عام للغاية: 1. التوحيد، ويشمل قدم الخالق ونفي التشبيه عنه، وحدوث العالم، 2. نبوة الرسول، 3. القرآن مصدر الشريعة الإسلامية، 4. التوجه إلى الكعبة عند الصلاة، 5. عدم الاشتباه ببدعة تؤدي إلى الكفر. البنود الأربعة الأولى متفق عليها، أما الخامس فيتضمن قاعدة واسعة الذمة يمكن تفسيرها على ألف وجه. والملة هنا ليست طائفة اجتماعية، أو كيانًا اجتماعيًا، بل هي سائر من يتبعون دين الإسلام بقواعده هذه. وما صياغة هذه القواعد بهذه الطريقة إلا نتيجة لسجالات مع من لا يصوغها بها.

مهم أن ننتبه إلى أنّ المسألة في وضع حدود ملة الإسلام، أو الأمة، غير مرتبطة بخليفة بعينه يأتي من سلالة بعينها. الموضوع هو العقيدة والشريعة، وليس الإمام. في حين أنه في كثير من الفرق الإسلامية الشيعية تأتي مسألة هوية الإمام والولاء له قبل الشريعة، أي بوصفها أصلًا من الأصول، ومكوّنًا من مكونات العقيدة.

(52) البغدادي، ص 3.

(53) المرجع نفسه، ص 11.

وما يلبث أن يهيمن الجانب الفقهي الشرعي في حالة التيار الديني الرسمي السائد، إلى درجة أن سنة الرسول التي تحولت إلى نوع من القانون والقواعد السلوكية تبوّأت مكان الدين والروحانية الكامنة فيه. وفي حين ازدادت أهمية السنة على الدين في الفقه الديني السائد[54]، أكدت الفرق الإسلامية ما تراه دينًا صحيحًا، وروحانية الدين في حالة الصوفية؛ ثم انتقلت تاريخيًا إلى التركيز على الجماعة وليس الدين والعقيدة، وتحديدًا مع انتقالها من حالة الفرقة المتمسكة بأصول الدين وحقيقته كما تراها إلى الطائفة الدينية التي تنمّي عصبية الجماعة. وفي الحالتين يتأكّل المعنى الأصلي للدين تدريجيًا في الممارسة الدينية.

أما ابن حزم الأندلسي الظاهري في **الفصل في المِلَلِ والأهواء والنِّحَل** فلم يتوقف عند ذكر الفِرق الإسلامية، بل شمل أيضًا الملل والديانات الأخرى وبعض التيارات الفلسفية مع الديانات، كما في حالة السفسطائية والمسيحية واليهودية. وقسّم «الملل» المخالفة للدين الإسلامي إلى ست فرق فقال «رؤوس الفرق المخالفة لدين الإسلام ست ثم تتفرق كل فرقة من هذه الفرق الست على فرق وسأذكر جماهيرها»[55]. أمّا بالنسبة إلى ملّة الإسلام، فقد بدأ في «ذكر نحل المسلمين وافتراقهم فيها»[56]؛ إذ قسّمهم إلى خمس فرق، وهي: «أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج، ثم افترقت كل فرقة من هذه على فرق»[57]. ولم يعتمد ابن حزم على حديث الافتراق في تصنيفه الفرق الإسلامية، بل حكم بعدم صحّته «أصلًا من طريق الإسناد»[58].

واعتمد ابن حزم في عرضه الفرق وآرائها منهج الأشعري؛ أي باعتماده

(54) ولا سيما عند الشافعي وابن حنبل، يُنظر: حمادي ذويب، **السنة بين الأصول والتاريخ** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 54-60.

(55) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **الفصل في المِلَل والأهواء والنِّحل**، تحقيق أبو عبد الرحمن عادل بن سعد (القاهرة: دار ابن الهيثم، 2005)، ج 1، ص 6.

(56) المرجع نفسه، ص 322.

(57) المرجع نفسه، ص 323.

(58) المرجع نفسه، ج 2، ص 91.

الأسلوبين: الأول، بجعل أصحاب المذاهب أساسًا لتصنيفه الفرق. والثاني، الاستناد إلى الآراء والمسائل التي اختلفت فيها. فبعد أن قسّم الملل والديانات الإسلامية وغيرها، عرض ابن حزم اختلاف الفرق في موضوع ما، فيتضح أن الحديث هو عن خلافات فكرية كلامية وليس طوائف دينية بمعناها في عصرنا، أو خلط بين الاثنين. فمثلًا عند حديثه عن «القدر» يقول:

«ذهبت طائفة إلى أن الإنسان مجبر على أفعاله وأنه لا استطاعة أصلًا له وهو قول جهم بن صفوان وطائفة من الأزارقة، وذهبت طائفة أخرى إلى أن الإنسان ليس مجبرًا وأثبتوا له قوة واستطاعة بها يفعل ما اختار فعله. ثم افترقت هذه الطائفة على فرقتين فقالت إحداهما: الاستطاعة التي يكون الفعل بها لا يكون إلا مع الفعل ولا تَتقدمه البتة، وهذا قول طوائف من أهل السنة ومن وافقهم كالنجار والأشعري وأصحابهما ومحمد بن عيسى برغوث الكاتب، وبشر بن غَيّاث المريسي، وأبي عبد الرحمن العطوي وجماعة من المرجئة والخوارج، وهشام بن الحكم وسليمان بن جرير وأصحابهما»[59].

تميّز منهج الشهرستاني في كتابه **الملل والنحل** (بشموله جميع الأديان والملل والديانات الأخرى، فلم يقتصر على ديانة واحدة؛ وهو في ذلك شبيه بابن حزم في كتابه **الفصل في المِلَلِ والأهواء والنِّحَل**. لكن الشهرستاني توسّع في تصنيفه؛ إذ قسّم أهل العالم بحسب «الآراء والمذاهب» إلى فئتين: الأولى تشمل أهل الديانات والملل (من المجوس، واليهود، والنصارى، والمسلمين)، والثانية من أهل الأهواء والآراء (مثل الفلاسفة، والدّهرية، والصابئة، وعبدة الكواكب والأوثان، والبراهمة) التي افترقت كل منها إلى فرق من دون أي ضوابط[60]. واعتمد منهجه في تقسيمه أهل الديانات والملل إلى «فرق» بالرجوع إلى الأحاديث الواردة في كل ديانة منها؛ فقسّم المجوس إلى سبعين فرقة، واليهود إلى إحدى وسبعين فرقة، والنصارى إلى اثنتين وسبعين فرقة، واعتمد، كما البغدادي،

---

(59) المرجع نفسه، ج 1، ص 415.

(60) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **المِلل والنِّحل**، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي (صيدا؛ بيروت: المكتبة العصرية، 2010)، ج 1، ص 8.

على «حديث الافتراق» في تقسيمه الفرق الإسلامية إلى «ثلاث وسبعين فرقة. والناجية أبدًا من الفرق واحدة»[61].

أمّا بالنسبة إلى منهجه في تصنيف الفرق الإسلامية، فقد اعتمد الشهرستاني على قانون «الأصول الكبار» الأربعة، وهي؛ **أولًا**: صفات التوحيد، **ثانيًا**: القَدَر والعدل فيه، **ثالثًا**: الوعد والوعيد والأسماء والأحكام، والقاعدة **الرابعة** هي السمع والعقل والرسالة والإمامة[62]. وبالاستناد إلى هذا «القانون» الذي اعتمده الشهرستاني منهجًا لتقسيم الفرق الإسلامية على أساس الاختلاف في العقيدة، حصر هذه الفرق في أربع فرق أساسية، وهي: القدرية والصفاتية والخوارج والشيعة، ويتشعب عن كل فرقة منها «أصناف» يصل عددها إلى ثلاث وسبعين فرقة بحسب الحديث الذي اعتمد عليه في تقسيمه، ثم عرض آراء كل منها ومقالاتها[63].

وفي هذا السياق، يهمنا التنبيه إلى أنّ السنّة بوصفها مذهبًا تُنتج من خلال كتابة هذه النصوص المذكورة سابقًا، وغيرها. إنها ليست إسلامًا أصليًا انشقت عنه فرق مختلفة[64]. فالافتراق لأسباب الصراع على الإمامة ولأسباب قبلية تبعه تفسيرات مختلفة للعقيدة، وتقاطع مع التأثر بالديانات الأخرى والفلسفة وغيرها. وخلال الردود على هذه التفاعلات نشأت السنّة مذهبًا رئيسًا عند أهل الحديث والمتكلمين. فهي ليست إسلامًا أصليًا ابتدائيًا انشق الآخرون عنه، ولا هي طائفة من الطوائف الدينية، بل هي جماعة من الفقهاء والمحدثين تصدّوا للتحريف في حالة المعتزلة وغيرها. لنلخص هذه النقطة إذًا في:

1- ليست السنّة إسلامًا أصليًا انشقت منه الفرق الأخرى.

2- لم تكن السنة طائفة دينية كما نفهم الطائفة اليوم، بل إنّ «أهل السنة

---

(61) المرجع نفسه، ص 8-9.

(62) المرجع نفسه، ص 10.

(63) المرجع نفسه، ص 11.

(64) نتفق هنا مع اختلاف المنصف بن عبد الجليل مع رضوانْ السيد، يُنظر: ابن عبد الجليل، ص 48.

والجماعة» هم بداية أهل الحديث ضد أهل البدعة. إنه مذهب الفقهاء المحدثين الذين سموا بداية أهل الحديث[65] ضد المعتزلة والزيدية والشيعة الإمامية وغيرها، وأيضًا ضد المتكلمين عمومًا، قبل أن يصبح ثمة تيار كلامي «سني».

يصف الشهرستاني المسلمين بـ «الملّة» الإسلامية. ويشير في كتابه إلى أول الافتراقات في الملّة الإسلامية في حياة النبي، ووصف ما نتج من هذه الافتراقات بـ «الطائفة» بمعنى جماعة هي جزء من جماعة أكبر؛ فمثلًا نجد عنده «طائفة من المنافقين» و«طائفة من المشركين» وهم الذين جادلوا الله والرسول في ذلك الوقت. أما الاختلافات التي وقعت بين أصحاب النبي فترة مرضه وبعد وفاته، فقد وصفها الشهرستاني بأنها «اختلافات اجتهادية» كان هدفها «إدامة مناهج الدين»، وحصرها في عشرة خلافات[66].

---

(65) يراجع في هذا الموضوع: فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، ولا سيما الفصل المخصص لمحنة الحنابلة وموقف المأمون منهم في رسائله، ومن علاقتهم بالعامة، ص 135-233، وأيضًا نسبة الحنابلة أنفسهم إلى السنة النبوية وأنهم «أهل الحق والدين والجماعة» وسواهم «أهل الباطل والكفر والفرقة»، ص 236-237. الفرقة هنا في مقابل الجماعة.

وثمة نقاش هل ظهر مصطلح «أهل السنة» في القرن الرابع الهجري كما يقول جدعان؟ أم أنه يمكن فهم وروده في رسالة الشافعي في القرن الثاني الهجري بالمعنى ذاته؟ والحقيقة أن الشافعي (ت. 204هـ) استخدم بكثرة مصطلحات أهل العلم، وأيضًا أهل العلم بالحديث. كما استخدم مصطلح أهل الحديث ثلاث مرات في وصفه لحفظة سنة النبي ورواتها: «وأهل الحديث متباينون: فمنهم المعروف بعلم الحديث، بطلبه وسماعه من الأب والعم وذوي الرحم والصديق ... ومن كان هكذا كان مقدمًا في الحفظ، إن خالفه من يقصر عنه كأن أولى أن يقبل حديثه ممن خالفه من أهل التقصير عنه». يُنظر: محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، تحقيق عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ص 350-351. ومن الواضح أن الفقهاء ورجال الدين هؤلاء لجأوا إلى السنة وأحاديث الرسول (الصحيحة والضعيفة والموضوعة) في مقابل ما اعتبروه بدعًا تنشر بمساندة الحاكم، وتساهم هي في إطلاق يده. وفي مسعاهم هذا رفع لشريعة محمد (وهم حفظتها وحراسها المزعومون) فوق إرادة الحاكم، كما يلجأون إلى تحشيد العامة، أو من يسميهم المأمون في رسائله بلغة لا تخلو من نخبوية أرستقراطية مترفعة «حشو الرعية وسفلة العامة»، وتعبئتها للاصطفاف في خلاف كلامي من دون توافر أدوات الخوض فيه لديهم، فينتهي عادة إلى العنف ضد من تم تكفيره. وهو التحشيد الذي مثّل سابقةً تحولت لاحقًا إلى ظاهرة خطرة في صراع المذاهب بين أحياء بغداد.

(66) الشهرستاني، ج 1، ص 16.

وهذا التركيز على الاختلافات اللاهوتية، والفوارق الطقسية في بعض الحالات، يعني أنّ الحديث هو عن مذاهب. وقد أورد مؤرخو الفرق في بعض الحالات طرق التديّن وطقوس أتباع الفرق وبعض مظاهرها بما يفيد الملاحظة الأنثروبولوجية للتدين، وهي ملاحظة اجتماعية معقدة بامتياز. لكن ليس هذا ما يهمهم. فيؤكدها الشهرستاني، وهو يعرّف منهجه في بداية الكتاب، لكن ليس بوصفها دراسة للبنية الاجتماعية لجماعة من البشر. فموضوعه هو المذهب والعقيدة وليس الجماعة البشرية بذاتها إلا بمقدار تسجيله بعض عباداتها وممارساتها. صحيح أنّ هذه العبادات والممارسات هي، في فهمنا المعاصر، إعادةُ إنتاجٍ للجماعة وهويتها، لكن موضوع هذه المؤلفات هو المذاهب والعقائد، وليس الطوائف بوصفها كيانات اجتماعية كما نقاربها في هذا الكتاب.

يرى الشهرستاني أنّ «أهل العالم» ينقسمون «جملة مرسلةً» بحسب الأقطار الأربعة (الشرق، والغرب، والجنوب، والشمال)، أو بحسب الأمم (العرب، والعجم والروم، والهند، وغيرها)، أو «بحسب الآراء والمذاهب». ويحدّد غرضه الأخير من كتابه ببحث الانقسام الأخير مميّزًا بين «أهل الديانات والملل، وأهل الأهواء والنحل»؛ وأما «أهل الديانات» فهم مثل «المجوس واليهود والنصارى والمسلمين» بينما «أهل الأهواء والآراء» هم «مثل الفلاسفة، والدهرية، والصابئة، وعبدة الكواكب والأوثان، والبراهمة»[67].

وليس مصادفة أن يصنِّف ما يمكن عدّه أفكارًا من صنع الإنسان من وجهة نظره مقارنةً بالكتب الإلهية في خانة واحدة مع الديانات الوثنية. ويخص «الفِرَق» بارتباطها بـ «الديانات». والديانات ليست «فِرَقًا»، لكنّها تنقسم إلى «فرق» من حيث إنّ كل دين يفترق إلى فرق (المجوس سبعون فرقة، واليهود إحدى وسبعون فرقة، والنصارى اثنتان وسبعون فرقة، والمسلمون ثلاث وسبعون فرقة). ويتابع قائلًا: «الناجية من الفرق واحدة». ومن الواضح أنه يعيّن ما يصفه بـ «قانونه» لتصنيف الفرق على أساس اعتقادي (أصول الدين أو العقيدة)، وليس على أساس

(67) المرجع نفسه، ص 8.

المذهب الفقهي (أصول الفقه)، ويحصر الفرق الإسلامية الثلاث والسبعين في القدرية والصفاتية والخوارج والشيعة[68].

لقد حصر الشهرستاني إشكالياته وقضاياه تبعًا لمنهجه في «تقسيم العالم» في مجال «الفرق». والفرقة على مستوى الخطاب «مقالة - مذهب» تتميز باختلافها عن المقالات الأخرى في إحدى «القواعد» العقيدية الأربع. أي إنّ الخلاف على قاعدة عقيدية رئيسة يصنع مذاهبَ مختلفة. وهذا هو المضمون المعرفي الأساسي لتحديد القوانين الأربعة لدى الشهرستاني في تصنيف الفرق. وهي بهذا المعنى قواعد إبيستمولوجية؛ أي إنها تمس ما يحكم إنتاج الأفكار، وليس الأفكار ذاتها.

أما الجماعة التي تعتنقها فيدعوها الشهرستاني بـ«الفرقة». وبناءً عليه، يمكننا إعادة تعريفها وفقًا لفرق المسلمين بأنها جماعة من المسلمين تتميّز من غيرها بمقالة مذهبية عقيدية أساسية مميزة من غيرها، وتتفرع بدورها إلى «مقالات - فرق» فرعية. وعنده الشعبة فرقة وليست مذهبًا، والمذاهب في عصره مقصورة على المذاهب الفقهية. وهو لا يتابع البحث في الملل والفرق المتفرعة عنها بحثًا اجتماعيًا بل بيانًا وعرضًا لما تؤمن به.

لكن من الواضح أنّ الشهرستاني يلح على المعنى الاجتماعي للملة. فالملة لديه هي نتاج «حاجة الإنسان إلى اجتماع مع آخر من بني جنسه في إقامة معاشه والاستعداد لمعاده»؛ «فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هي الملة»، أما تحوّلها إلى «جماعة» فمرهون بأن يكون لها «منهاج» أو «شرعة» أو «سنة». وفي زمن الشهرستاني، ارتبط معنى الشريعة بشارع من الله لكن بطريقة تسمح لنا بفهمها على أنها قواعد ينتظم بموجبها الاجتماع. فالشريعة هي البعد القانوني للجماعة بما هي اجتماع: «لما كان الإنسان محتاجًا إلى اجتماع مع آخر من بني جنسه، في إقامة معاشه، والاستعداد لمعاده، وذلك الاجتماع يجب أن يكون على شكل يحصل به التمانع والتعاون، حتى يحفظ بالتمانع ما هو له، ويحصل بالتعاون ما ليس له، **فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هي الملة، والطريق الخاص الذي يوصل إليها**

(68) المرجع نفسه، ص 8-11.

هو «**المنهاج**» و«**الشرعة**» و«**السنة**»، **والاتفاق على تلك السنة هي** «**الجماعة**»[69].

الملة هي الاجتماع الضروري للحياة البشرية، أما ما يحوّل هذا الاجتماع إلى جماعة فهو العيش بموجب الشرعة (التي لا تختلف عنده عن الدين) وغيره مما يتضمن أوامر ونواهيَ وقواعد سلوكية.

وكتب العسكري في **الفروق اللغوية** أنّ «اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني [...] أن كل اسمين يجريان على معنى من المعاني، وعين من الأعيان، في لغة واحدة، فإن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلا لكان الثاني فضلًا لا يُحتاج إليه»[70]، فالملة اسم لجملة الشريعة، والدين هو ما يذهب إليه الإنسان ويعتقد أنه يقربه إلى الله وإن لم يكن فيه شرائع، مثل دين أهل الشرك، وكل ملة دين وليس كل دين ملة[71]، والمقالة قول يعتمد عليه قائله ويناظر فيه. والمذهب ما يميل إليه من الطرق سواء كان يطلق القول فيه أم لا يطلق، والشاهد أنك تقول هذا مذهبي في السماع والأكل والشرب لشيء تختاره من ذلك وتميل إليه، تناظر فيه أو لا، ويجوز أن يكون مذهب ليس بمقالة ومقالة ليست بمذهب[72]، والطائفة في الأصل الجماعة التي من شأنها الطوف في البلاد للسفر ويجوز أن يكون أصلها الجماعة التي تستوي بها حلقة يطاف عليها. ثم كثر ذلك حتى سمي كل جماعة طائفة. والطائفة في الشريعة قد تكون اسمًا لواحد، قال الله عز وجل: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ (الحجرات: 9). ولا خلاف في أنّ اثنين إذا اقتتلا كان حكمهما هذا الحكم. وروي في قوله عز وجلّ: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: 2) أنه أراد واحدًا، وقال يجوز قبول الواحد بدلالة قوله تعالى: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾، إلى أن قال: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: 122)، أي ليحذروا. فأوجب العمل في

---

(69) المرجع نفسه، ص 33. والتشديد من المؤلف.

(70) الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، علق عليه ووضع حواشيه محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، ص 33.

(71) المرجع نفسه، ص 247.

(72) المرجع نفسه، ص 251.

خبر الطائفة، وقد تكون الطائفة واحدًا[73]، والفرق بين الشيعة والجماعة أنّ شيعة الرجل هم الجماعة المائلة إليه من محبتهم له[74].

ونجد عند الشريف الجرجاني (740-816هـ/ 1339-1413م) أنّ ما يُدعى دينًا على مستوى الشريعة هو ما يُدعى ملة على المستوى الاجتماعي، وما يُدعى مذهبًا على المستوى الفقهي. فالملة هنا هي الإطار الاجتماعي التواشجي للجماعة الدينية وتحديدًا جماعة المسلمين. يكتب الجرجاني: «الدين والملّة: متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار. فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمّى دينًا، ومن حيث إنها تجمع تسمى ملّة، ومن حيث إنها يرجع إليها تسمّى مذهبًا، وقيل الفرق بين الدين والملّة والمذهب أن الدين منسوبٌ إلى الله تعالى، والملّة منسوبةٌ إلى الرسول، والمذهب منسوبٌ إلى المجتهِد»[75] (فتلقيب الفقيه الأصولي بـ«المجتهد» ونسبة المذهب إليه تقليد سابق على التقليد الشيعي المعروف في عصرنا). أما تفسير الملة هذا فيتقاطع مع معنى التبعية، بمعنى أتباع النبي محمد، أو «ملة محمد»، أو حتى «أمة محمد». لقد استخدم تعبير «أمة محمد» في وصف المسلمين باللغة الدارجة. وفي معنى العلاقة بين الفرقة والاجتماع يُلاحَظ أنه عند الشهرستاني المقالة - المذهب من حيث تجمع هي «فرقة»، بينما عند الجرجاني الشريعة من حيث إنها تجمع تسمى ملة. ويبدو أنه من ناحية تاريخ الأفكار تكمن هنا بعض جذور مفهوم الملة العثماني اللاحق الممَأسس في ما سيصطلح عليه بـ«نظام الملل»، وهو مفهوم الشريعة من ناحية تشكيلها جماعة مؤلفة ممّن يتبعونها، أي من ناحية أنها «تجمَع» بلغة الجرجاني.

لقد كان المسلمون بمجموعهم يُسمَّون ملة حين يتعلق الأمر باجتماعهم على الإيمان بالإسلام، والخروج عنه خروجًا عن الملة. وكان إجماع العلماء هو إجماعها المفترض. والأمة رعية الخلافة في مراحل الخلافة، وهي الكل لا

---

(73) المرجع نفسه، ص 311.

(74) المرجع نفسه، ص 312.

(75) علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، باب الدال، المادتان 865-866، ص 109.

الجزء، وهي ليست طائفة. ولم يمكن الناس الذين يؤمنون بالعقيدة ذاتها في مناطق مختلفة من ديار المسلمين المترامية الأطراف قبل عصر الطباعة، ووسائل الاتصال اللاحقة، أن يتخيلوا ذاتهم بوصفهم كيانًا اجتماعيًا متجانسًا نسبيًا، ويمكن تحريكه سياسيًا. فالملّة هي التشارك في الاعتقاد، والتزام أوقات الصلاة نفسها والتوجه نحو الكعبة (أهل القبلة) وصوم رمضان، أما مجسد هذا التشارك في الاعتقاد فهو إجماع مفسري العقيدة؛ أي العلماء.

ولاحقًا رسخ في الثقافة العربية الإسلامية أنّ الأمة (بالمفهوم الديني) تسمو على الطوائف المختلفة والمتنازعة، وأنّ الفرق الدينية ترتبط بالفوضى. لدينا إذًا الوحدة مقابل الفُرقة والتفرق والفِرَق، والتماسك مقابل التضعضع، والقوة مقابل الضعف. ونحن نجد هذا المعنى السلبي في التراث في تسمية «ملوك الطوائف»، أو ملوك دول الطوائف التي سمّيت على اسم الأسر الحاكمة، فالطوائف في هذه الحالة أسر وسلالات. وقبل ذلك كان المسعودي (283-346هـ/ 896-957م) قد استخدم المصطلح في وصف الكيانات السياسية الجزئية المتخاصمة التي تقوم على أنقاض مملكةٍ موحّدة. تعني الطوائف هنا الجماعات المتخاصمة على حساب وحدة الدولة أو الأمة التي كان يجسّدها نظام أو مُلْك. هي تمثّل التمزق مقابل الوحدة، والاختلاف مقابل التجانس، والضعف مقابل القوة. ولهذا السبب يستخدم مصطلح دول الطوائف في وصف الكيانات السياسية التي قامت في فارس وبابل بعد مقتل داريوس على يد الإسكندر المقدوني وحتى ظهور أردشير موحِّدًا المُلك من جديد[76]. واستخدمت أيضًا في وصف الدول التي قامت واقتسمت مملكة الإسكندر، ولكن بدرجة أقل لأنّ هذه المملكة كانت دولًا كبيرة نسبيًا. ويتكثف تحليلنا في هذه النقطة أنه استخدم مفهوم دول الطوائف في وصف الجماعات البشرية المنقسمة.

وهو المعنى الذي لصق بملوك دول الطوائف في القرن الخامس الهجري في الأندلس. فالمقصود بذلك واقع التجزئة. والحديث هو عن أسر حاكمة وعشائر

(76) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **كتاب التنبيه والإشراف** (ليدن: مطبعة بريل، 1893)، ص 96-97.

مستقلة في دويلات صغيرة، وليس مذاهب وديانات. والأمثلة على ذلك دولة بني عبّاد في قرطبة، وإشبيلية، وبني حمود في غرناطة وبني هود في طليطلة، وغيرها.

تصرفت هذه السلالات مثل كيانات سياسية مستقلة على حساب ما عدّه علماء الدين وحدة الأمة الإسلامية في الأندلس. إنّها كيانات سياسية مرتبطة بسلالة، وتدُول (تنشأ وتسود وتزول) بها ومعها؛ وبهذا المعنى فإنّ العديد من الكيانات السياسية الإسلامية في حلب ودمشق والموصل وطرابلس في مرحلة ضعف الخلافة، وفي زمن الحروب الصليبية كانت دول طوائف، وإن لم تطلق عليها هذه التسمية. وما زال إرث التسمية بموجب سلالات حاكمة (أو زعماء راهنًا) قائمًا حتى عصرنا هذا (المملكة العربية السعودية، والمملكة الأردنية الهاشمية، وحتى في جمهوريات لا تتضمن تسميتها الرسمية إشارة إلى حكم سلالة أو فئة أو حزب، ولكننا نجدها في الخطاب الدعائي الرسمي كما في حالة «سورية الأسد»).

وعلى الرغم من أنّ بلاط بني عبّاد قد شهد ازدهارًا علميًا وثقافيًا، فذلك لم يشفع لمصطلح الطوائف في اللغة العربيّة. فسلبية المصطلح لم تتوقف عند تصوير التفتيت، بل تجاوزته إلى الاستعانة بخصوم الأمة في صراع إمارة ودولة ضد أخرى، مثل الاستعانة بألفونسو ملك قشتالة، ضد ملوك الطوائف الأخرى، أو التحالف مع أمراء إسبان ضد أمراء مسلمين. ولمّ يدخل يوسف بن تاشفين (400-500هـ/ 1009-1106م) أمير المرابطين المغاربة التاريخ العربي والإسلامي بوصفه بطلًا، لأنه حمى دولة بني عبّاد بعد سقوط طليطلة وواجه ألفونسو وانتصر عليه (عام 1086م) فحسب، بل لأنه دخل المغرب مرةً ثالثة (في عام 1090م) أيضًا للقضاء على دول الطوائف ذاتها.

لم يتمايز ملوك الطوائف دينيًا، ولا مذهبيًا، بل كانت هذه أسرًا حاكمة. ولذلك فإنّ أصل فهم الطائفية السلبي بوصفها تعصبًا لجماعة دينية أو مذهبية يكمن في هذه الدلالة السلبية للفئوية. وثمة فرق كبير بالطبع في الدور التاريخي؛ فعصبية السلالات كانت عصب الحكم المسمى في حينه دولة. أما الدولة بتعريفها المعاصر فتتناقض مع فعل العصبيات الجزئية هذه.

وفي العصر العثماني فحسب أصبح مصطلح الملة سائدًا رسميًا، ومتعلقًا أولًا بـ «الأقليات الدينية» غير المسلمة بوصفها شخصيات اعتبارية ذات مكانة قانونية معترف بها في إطار المنظومة الدينية العثمانية منذ عصر التنظيمات العثمانية في القرن التاسع عشر. وارتبطت المكانة القانونية على كل حال برجال الدين، أو المؤسسة الدينية لكل «أقلية». واقتربت دلالة مصطلح الملة العثماني بالتدريج أكثر فأكثر من دلالة مصطلح الطائفة الدينية المعاصر، غير أنها شملت فئات الأجانب المقيمين موقتًا في السلطنة لأغراض التجارة أو غيرها، وتعدّ فقهيًا ضمن فئة «المستأمنين»، وأصبحت في العهد العثماني تعني أيّ جماعة من البشر دينية أو إثنية (ملة الروم، وملة الإفرنج، وملة الفرنسيس، وملة الأرمن) مع استخدامها رسميًا للدلالة على الطوائف الدينية المعترف بها ضمن ما دعي بنظام الملل. ووفقًا لدومينيك شوفالييه فإن القناصل والتجار الأجانب في السلطنة العثمانية استخدموا في المرحلة ذاتها مصطلح الأمة (Nation) في وصف ما نسميه اليوم الطوائف الدينية والأجانب في الإمبراطورية العثمانية. ثم عوّض عنه في مراسلات منتصف القرن التاسع عشر بمصطلح الطائفة بمعنى جماعة مذهبية (Communauté Confessionnelle)[77]. ما يعني في رأيي أنهم ترجموا الملة إلى طائفة، أو أسقطوا مفاهيمهم على التنوع الشرقي.

وإذا أخذنا تأثير الشريعة الإسلامية الجارف معطى، فإنّ الدين كان المحدّد الأوّل لمن يُعدّ داخل الأمة أو خارجها في تاريخ الدولة العثمانية ما قبل مرحلة

---

(77) دومينيك شوفالييه، **مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا**، ترجمة منى عاقوري، ط 2 (بيروت: دار النهار، 2001)، ص 18-19. ويضيف شوفالييه معلقًا أنّ بعض اللبنانيين ما زال يترجم الطائفة إلى أمة، ما يعني أنه يعيد قومنة الطائفة عند بعض الموارنة اللبنانيين إلى إرباك لغوي المصدر، ولكنّه في الحقيقة أعمق من ذلك. فمن يعتقد وجود أمة مارونية يضع له الأهداف السياسية التي توضع للأمم، مثل وطن قومي للمسيحيين، وحق تقرير المصير وغيره. وقد تكرر رفع سياسيين وبطاركة موارنة هذا المطلب في مرحلة الصراع على استقلال لبنان. وقد تطرق كثيرون إلى ذلك، ويشير إدمون ربّاط إلى بعض المصادر المبكرة والمتأخرة للتعامل مع المارونية بوصفها قومية، يُنظر: إدمون ربّاط، **التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري**، ترجمة حسن قبيسي؛ أعده للنشر جورج كتورة، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات القانونية، السياسية والإدارية، 2 مج (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 2002)، ص 116.

التنظيمات. لقد أصبحت العقيدة الدينية المؤشّر الأوّل على الجماعة الأكبر التي ينتمي إليها الفرد، سواء أكان الشخص مؤمنًا أم لا. إضافةً إلى ذلك، فإنّ للدين بُعدًا سياسيًا في الاجتماع العثماني، وأكّد السلاطين العثمانيون التزامهم تقاليد الأعراف الإسلامية في الفضاء العام بغضّ النظر عمّا كانوا يفعلونه في حياتهم الخاصّة خلف جدران القصور.

ولكن هذا لا يعني أنّ الأمة كانت الهوية الرئيسة للقوى الاجتماعية، والهوية الأولى للإنسان المحددة لعلاقاته الاجتماعية. فعمومية الانتماء هذا من أهم الأدلة على أنّه ليس كيانًا اجتماعيًا أو بنية اجتماعية، وذلك خلافًا للقبيلة، والأخوية الحرفية (الأصناف، والطوائف)، وروابط الأعيان والأشراف، والطرق الصوفية، والانكشارية، والبيروقراطية العثمانية، والمحلة داخل المدينة، والمؤسسة الدينية، والعلماء والقضاة. كانت هذه هي البنى الرئيسة القائمة في المجتمع، ولكل منها ثقافتها في إطار الثقافة الإسلامية الجامعة. ولا نعتقد أنّ الطائفة الدينية بمعناها المعاصر كانت في تلك المراحل التاريخية بنيةً اجتماعيةً أساسية، إلا في حالات غير المسلمين (ما يسمى في عصرنا الأقليات)، وتحديدًا في أماكن الإقامة، أي بوصفهم جماعات محلية[78]؛ وكذلك في حالة الفرق الدينية الباطنية والغالية. وهذا موضوع آخر سنحاول أن نناقشه في سياق آخر.

من الفرقة إلى الطائفة

إنّ ما رسب في مفهوم الطائفيّة المعاصر هو هذا التعصب لجماعةٍ تُعَرَّف بالدين والمذهب الذي تنتمي إليه، أو يتبعه أعضاؤه، والمقصود هو فعلًا التعصب للجماعة الذي لا يعني بالضرورة التعصب للمذهب نفسه. ومن المفيد، التفكير

(78) والحقيقة أنّ الطوائف المسيحية واليهودية عاشت في مناطق وأحياء محددة في ظل الحكم الإسلامي، وكانت في غالبيتها مرتبطة بمنطقة أو بلاد وتتبع لبطريركية محددة، ويحصي إدمون ربّاط نحو 18 طائفة مسيحية تتبع بطريركيات في بلاد محددة. ويقول إنّها عاشت طوائف ثم يتابع: «الطائفة ما هي في الواقع، إلا تشكيلة خاصة بأهل الذمة وحدهم. أما جماع المسلمين فقد كانوا، سواء في الإمبراطوريات والممالك العربية أم في تركيا بعد ذلك، عبارة عن شحم الدولة ولحمها»، يُنظر: ربّاط، ص 142.

في الفرق بين العصبية الخلدونية والتعصب لجماعة أو فئة، أو لأي هوية أخرى. فالمقصود عند ابن خلدون هو العصبية القبلية التي تقوي الشوكة وتدفع للاستيلاء على الحكم. **فالعصبية الخلدونية ليست تفسيرًا لكل شيء. ولا يجوز مطابقة دلالتها بمصطلح الهوية الفضفاض عمومًا؛ والهوية على كل حال ذات علاقة بالفرد ومجتمع الأفراد، هذا عدا عن أن عصبية ابن خلدون ليست عصبية لجماعة متخيلة مثل القومية والطوائف الدينية الكبيرة المتجاوزة للدول التي تعدّ من منظور هذا الكتاب طوائف متخيلة.**

يغامر فالح عبد الجبار بتصنيف ثلاثة أشكال من علاقة الدين - المذهب بالتنظيم الاجتماعي: «أولوية الجماعة القرابية الكبرى، ممثلة بالعشيرة والأسَر الممتدة، كما حال العراق، فالطائفة ليست تنظيمًا اجتماعيًّا، بل هي فضاء ثقافي مرن، ولن يجد الدارس قبيلة واحدة متجانسة مذهبيًّا؛ في حين أن التنظيم الطائفي في لبنان تنظيم اجتماعي، تشكّل لحماية القرى، المتجانسة، وعماده: القرية - الزعيم المحلي - زعيم الطائفة؛ وفي اليمن، ثمة اندغام للهوية الدينية الجزئية بالتنظيم القبلي اندغامًا مكينًا»[79]. وبما أن الباحث يترك المجال مفتوحًا لـ «البحث الرصين» ويسمح لنا بالبحث في «أشكال أخرى»؛ فمن السهل التساؤل عن الطائفية في مصر، والتي لا تنضوي تحت أي شكل من الأشكال التي ذكرها، وكذلك عن الطائفيات المدينية غير المارونية والشيعية في لبنان ذاته. وحتى الطوائف المارونية والدرزية قامت على عشائر لا على انتماء قروي محلي بالضرورة، كما يبين عديد من الدراسات التاريخية. وربما يفيد التصنيف الأنثروبولوجي الذي أورده عبد الجبار، في النص السابق، في بعض حالات البحث في الأصول الاجتماعية التاريخية للطوائف (الأقليات تحديدًا)، ولكنّه يفقد كثيرًا من أهميته في حالة الطائفية السياسية التي توجِد طوائف متخيلة غير محصورة بحدود العشيرة والقرية، مثل: سني وشيعي ومسيحي وعلوي، وغيرها.

(79) فالح عبد الجبار، «المشكلة الطائفية في الوطن العربي»، في: أحمد شوقي بنيوب [وآخرون]، **الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية: من الفتنة إلى دولة القانون**، تحرير وتقديم عبد الإله بلقزيز، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 69. الحلقات النقاشية؛ 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص 32.

يحمل استخدام مصطلح الطائفية، وهو استخدام حديث، دلالاتٍ سلبيةً من التراث المتأخر، ولكن الموقف السلبي منه ومن ظاهرة الطائفية ليس مشتقًا من التراث، بل من الأعراف المجتمعية الجديدة، والتقاليد السياسية العربيّة منذ أواسط القرن التاسع عشر. وما زال الموقف من المصطلح سلبيًا بوجود وعي أكبر لدور هذه الظاهرة السياسي والاجتماعي والثقافي من منظور المعايير القيمية الاجتماعية السائدة في الدولة الوطنية في العصر الحديث.

وحملت الطوائف، والطائفية بخاصة معانيَ سلبيةً في فترة النضال الوطني ضد الاستعمار، وفي مرحلة الدولة الوطنية المستقلة منذ البداية. ففي حينه نظر إلى الطائفية بوصفها نقيض الدولة الوطنية صاحبة السيادة التي تقوم على حدود سياسية ترابية وانتماء وطني إليها، وبوصفها أيضًا نقيضًا للأيديولوجيا القومية. فالطائفيّة بالنسبة إلى الوطنية والقومية تعني شق وحدة الأمة في صراعها من أجل الاستقلال، أو لبناء دولة حديثة، وفي نضالها ضد سياسة «فرّق تسد» الاستعمارية، إذ فُهِمَت الطائفية منذ نهايات المرحلة العثمانية بوصفها رأس جسر للتدخل الاستعماري وتأسيس النفوذ في المنطقة العربيّة.

تبلور هذا الفهم السلبي للطائفية على أساس الموقف المناهض لنظام الحماية الأوروبي للأقليات في السلطنة العثمانية، واستغلال ما دعي بنظام الملل العثماني[80] لغرض التدخل في شؤون السلطنة الداخلية، وأيضًا من منطلق الفهم القومي العربي والوطني المحلي في مرحلة لاحقة الذي يعدّ الطائفية خصمًا لدودًا للقومية العربية والوحدة الوطنية.

وبلغ موقف النخب السياسية والثقافة السياسية الوطنية المهيمنة من تسييس الطائفية، أو الطائفية السياسية، مبلغًا جعل من معارضتها المحرّكَ الرئيس لنشوء التيارات العلمانية العربيّة الأولى. وربما يصحّ القول عمومًا إنّه خلافًا للعلمانية الفرنسية التي كانت موجّهة ضد علاقة الكنيسة بالدولة، وضد نفوذ رجال الدين

(80) لا دليل على أنه كان هناك نظام يعرف بنظام الملل العثماني، لكن المصطلح أطلق على جملة القوانين المنظمة للملل، ومنها ملل «المستأمنين» من الأجانب، ثم انتشر كأنه كان هناك نظام قانوني منظومي للملل.

(الإكليروس) فإنّ العلمانية العربية، في المشرق العربي تحديدًا، مثّلت أولًا وقبل كل شيء موقفًا وطنيًا ضد الطائفية. هذا مع العلم أنّ هذه ليست دلالة مفهوم العلمانية الأصلية في تطوره التاريخي[81]. ولكن العداء للطائفية وليس للدين، كان من أهم دوافع التعلمن الفكري عربيًا إلى جانب جاذبية العلم الحديث ومنجزاته في الغرب والموقف من التخلّف والتقدم بناءً على التجربة الأوروبية عند التنويريين العرب. وربما يشبه الموقف التنويري العربي في ذلك مواقف المفكرين الأوروبيين في القرن السابع عشر ضد الحروب الدينية، وهي المواقف التي ساهمت في إحياء فكر «منطق الدولة» الذي نشأ في نهاية العصر الوسيط، من جديد، وتبنيه في نظريات العقد الاجتماعي، ثم الفكر التنويري الذي لم يستخدم مفهوم العلمانية أصلًا من جهة أخرى.

تجلّى العداء للطائفية والنفور من انقسام المواطنين على أساس طائفي في مقاربات ساذجة لموضوع الطائفية ترى الأمة وحدةً واحدةً، والشعب طيبًا ومسالمًا بالفطرة وعناصره متعايشة ابتداءً[82]، والطائفة مؤامرةً خارجية لتقسيم الأمة من جانب الاستعمار، أو مؤامرة من الحكام (العثمانيين مثلًا) للسيطرة على العرب باتباع نهج «فرق تسد»، أو مؤامرة من رجال الدين لإحكام سيطرتهم على طوائفهم

---

(81) لن ألخص هذا الموضوع هنا، بل أكتفي بالإشارة إلى مؤلف: **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** الذي وضعته حول هذا الموضوع تحديدًا، والذي صدر منه ثلاثة مجلدات حتى الآن.

(82) في مناقشته تحميل المؤرخين اللبنانيين مسؤولية الطائفية لقوى خارجية كتب أحمد بيضون: «وينحو هذا الموقف إلى تسريب الاعتقاد بوجود نوع من الميزان الذاتي لعناصر الهوية، يصحّح كل خلل لا يكون الأجنبي (أي غير المسلم) سببًا له ويردّ كل نزاع من هذا القبيل إلى صنف المناوشات العابرة، مقلّصًا ما استطاع دور العنف في بناء الإمبراطوريات الإسلامية (وغيرها من الإمبراطوريات) وفي مسارات العلاقات القوميّة أو الطبقيّة ... إلخ التي كانت تشكّل لحمة الحياة الاجتماعية في دول الإسلام. ولقد سنحت لنا، هنا وهناك، في خلال هذه الدراسة، فرصة إظهار الخطل الذي يلازم دعوى مألوفة في التأريخ للبنان (حملها مسلمون وحملها مسيحيون) هي دعوى السلام المستديم بين الطوائف الذي دخل الأجانب وأعوانهم حرمه فأفسدوه، بوسائل مختلفة، في وقت يختلف المؤرّخون في تعيينه، فيقدّمه هذا ويؤخّره ذاك تبعًا للمصلحة والهوى»، يُنظر: أحمد بيضون، **الصراع على تاريخ لبنان أو الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين**، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية؛ 19 (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1989)، ص 432.

بتعبئتها ضد الآخر[83]. ولم تكن هذه التقديرات خاطئة تمامًا، ولكن الخطأ فيها هو التعميم الجارف والتبسيط الذي يستبدل المؤامرة بالنظرية، ويتجاهل الجذور الاجتماعية للطائفية. فالمستعمِرون والحكام يستفيدون من الطائفية أو يتضررون منها (حين تصبح عامل عدم استقرار)، وكذلك رجال الدين. والأمر مرتبط بالظرف التاريخي. وفي الحالتين لا تكفي مسألة استفادة الحكام وتضررهم لشرح الظاهرة، فثمة جذور اجتماعية أيضًا. هذا عدا عن أن الطائفية ذاتها ظاهرة حديثة، ولم يكن في وسع الحكام استغلالها عبر التاريخ، لأنها ليست عابرة للتاريخ أصلًا.

ولا شكّ في أنّ بعض التيارات العلمانية العربيّة قد تبنّت لاحقًا أيديولوجياتٍ علمانية وعلمانويةً أوروبيةً، أما الموقف الحاد من الدين والمؤسسة الدينية فقد ميّز أساسًا أصحابَ المواقف الإلحادية، ولم يكن مميِّزًا لفكر المتنوّرين العرب أو ممارستهم. وكان الدافع الرئيس عندهم هو تأسيس الهوية السورية أو المصرية الجامعة، أو الهويّة الوطنية المحلية، أو القومية العربيّة على انتماء عابر للطوائف إلى الأمة العربية، وتأسيس مرجعيات حديثة للدولة تساعدها على مواكبة الحداثة في دولة وطنية حديثة. أما الوعي الوطني العابر للطوائف فلم يتضمن عمومًا نزعاتٍ معاديةً للعروبة في حد ذاتها، ولا للإسلام. ولا أدلّ على ذلك من منظّري الوطنية المصرية الليبرالية المبكرة من طراز محمد حسين هيكل وطه حسين، وغيرهم، الذين كانوا من المتجذرين في التراث العربي الإسلامي.

الدين والتديّن ظاهرتان اجتماعيتان، أو هما بالأحرى، وفقًا لتاريخهما، ظاهرتان جماعيتان اجتماعيتان. فقد نشأ نمط التديّن الفردي مقابل التدين المعرَّف بالانتماء إلى جماعة والمحكوم بها متأخرًا. وارتبط بمفهوم الحرية الفردية التي لم تعرفها الإمبراطوريات، والدول القائمة على أساس ديني رسالي، إلا على هوامشها، أو كحالات من الخروج على المألوف. فالتدين الفردي بوصفه ظاهرة

(83) لا يكاد يخلو نص من نصوص جبران خليل جبران من هجوم على الكهانة والمؤسسة الدينية، ولكن يُنظر بخاصة نص «خليل الكافر» في **الأرواح المتمردة** ونص «الشيطان» في كتاب **العواصف**، يُنظر: جبران خليل جبران، **المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران العربية**، تقديم سامي الخوري (عمان: الأهلية للنشر، [د. ت.])، ص 61-88 و263-269.

اجتماعية نشأ في مراحل حديثة متأخرة مع وعي الفرد لذاته وهويته وخياراته وبلورة موقف فريد من ثقافته وتنشئته الدينية.

الدين جماعي بالضرورة. إنه دين لأنّ ثمة جماعة بشرية تديّنت به، وتقدّس مقَدَّسه. والجماعة هذه بهذا المعنى هي جماعة دينية، وغالبًا ما تنقسم اجتماعيًا وسياسيًا في مرحلة هيمنة الثقافة الدينية عبر تفسيرات وتأويلات مختلفة للنصوص (خلاف عقيدي) وفي ممارسة الطقوس بناءً على هذا الاختلاف. فغالبًا ما يكون الاختلاف في ممارسة الطقوس تكريسًا للخلاف الاعتقادي الأول بمأسسته وإعادة إنتاجه وإنتاج الجماعة التي تدين به.

يقوم الدين بدور في بلورة جماعة ما ورسم حدودها عبر الطقوس الجماعية والفرائض والمحرمات والزمن المقدس المتداخل مع الحياة اليومية في الأعياد و«روزنامتها» المقدسة، وطقوس العبور بالمعنى العام للعبور في أي طقس ديني؛ أي من الدنيوي إلى المقدس، وكذلك طقوس العبور بالمعنى الضيق: من الطفولة إلى النضوج، من العزوبة إلى الزواج، من الحياة إلى الموت. هذه جميعها تفرّق بين أزمنة مختلفة لجماعات تعيش في مكان واحد. والحدود الأكثر رسوخًا من بينها هي تلك الباقية من زمن العشيرة والأسرة الممتدة، ألا وهي رفض اختلاط الدم عن طريق الزواج، وحرمة النساء بوصفهنّ شرف الجماعة القابل للتدنيس، ونقطة ضعف الجماعة البطريركية[84]. ولا علاقة لهذا الأمر بالدين، وإنما يقدم دليلًا على أنّ النواة الأصلية لأي جماعة (وهي قرابة الدم والأصل المشترك) باقية داخل الجماعة الدينية (أو الطائفة كما نتصورها بوصفها كيانًا اجتماعيًا) التي تجاوزت مؤسسة القرابة هذه.

ومع ممارسة الطقوس المختلفة جماعيًا وتأدية الفرائض الدينية يبدأ تحول المذهب إلى «هوية دينية» لجماعة. فإذا قلنا هوية فقد قلنا انتماءً إلى جماعة أو فئة

(84) يسمح السنّة والشيعة بزواج المسلم من غير المسلمة ويمنعون العكس، أمّا الدروز فيمنعون الزواج المختلط من أي نوع. والحقيقة أن الموافقة على زواج الذكر من خارج الطائفة، وليس الأنثى، دليل على أن المشكلة الكبرى بالنسبة إلى المجتمعات هذه ليست اختلاط أتباع المذاهب المختلفة في حد ذاته، بقدر ما هي القيم البطركية عمومًا والشرف الذكوري المتجسد في المرأة.

(وكما بينّا طائفة من البشر). وحتى لو انقسمت الجماعة الأصلية على خلفيات لا علاقة لها بالدين، وكان الخلاف العقيدي تبريرًا لانقسام واقع، فإنه يتحول على كل حال إلى مذهب.

وتتحوّل هذه المذاهب في ظروف تاريخية محددة إلى طوائف دينية، أو جماعات اعتقادية يتميّز كل منها بمصطلحات مؤرخي الأديان والفرق المسلمين بـ «مقالة» مختلفة عن «مقالة» الجماعات أو الطوائف الأخرى، إذا لم تقتصر على كتب الفقهاء أو على فرقة دينية ضيقة احتجاجية الطابع ذات علاقة متوترة بمحيطها، وإذا تمكنت من التحول إلى كيان اجتماعي من المؤمنين وغير المؤمنين بهذا المذهب، ولكنّهم يتبعونه، وينتمون إليه، ويعرّفون أنفسهم والآخرين بموجب هذا الانتماء. وغالبًا ما أطلقت تسمية الدين أو الديانة على الجماعة ذاتها، وعدّت ملة أو أمة كما في الاستخدام الإسلامي الكلاسيكي حتى أواخر العهد العثماني. فملة المسلمين أو أمة المسلمين هي نفسها ما يعبّر عنها بجماعة المسلمين. ويلاحظ هنا التداخل بين الجماعة والملة والأمة، فاستخدام هذه التعبيرات في الحياة غير استخدامها بوصفها مصطلحات في علم الاجتماع مثلًا. كان الدين يمارَس دائمًا في جماعة، وكانت ثمة جماعات دينية بهذا المعنى (كيانات اجتماعية تجمعها تبعية دين بعينه، أو الانتماء إلى مذهب يمكن أن نسميه في عصرنا طائفة)، وذلك قبل أن تظهر الطائفية بوصفها أيديولوجيا حديثة تنتج طوائفَ من نوع جديد. وقد رأى بعض علماء الاجتماع أصلًا أنّ الدين هو أيديولوجيا الجماعة الأهلية، أو المجتمع الأهلي (Ideology of the Community)[85].

لقد تخاصمت الجماعات الدينية في الإسلام وتوافقت بوصفها «أحزابًا» تتصارع على الخلافة أو الإمامة، وعلى الأحقية الدينية بها، ثم بوصفها فرقًا تتبنّى تفسيراتٍ وتأويلات اعتقادية ومذهبية فقهية للنصوص المقدسة في مجرى التناقضات الاجتماعية والسياسية. وتغطي هذه التفسيرات والتأويلات صراعاتها

---

(85) Roland Robertson, «Community, Society, Globality, and the Category of Religion,» in: Eileen Barker, James A. Beckford and Karel Dobbelaere (eds.), *Secularization, Rationalism, and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993), p. 2.

السياسية - الاجتماعية أو مواقفها المختلفة من هذه الصراعات وأدوارها، وبقايا معتقداتها السابقة على اعتناق الإسلام، وهويتها وعصبياتها التواشجية. فغالبًا ما تطابقت الانقسامات هذه مع الانقسامات القبلية. ويعدد ابن خلدون حالات تقاطع الصراع الديني المذهبي مع القبلي؛ بدءًا من مقولته إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، وهي مستندة إلى الحديث النبوي «ما بعث الله نبيًا إلا في منعة من قومه»، مرورًا بعصبية العباسيين والأمويين في الصراع على زعامة مُضَر، ومن ثم تولي دولة الإسلام والعبيديين الذين قامت الفاطمية على عصبيتهم، حتى «أخذ البربر بدين الخوارج مرات عديدة»[86] في سياق تمرداتهم على الدولة، وغيرها من مظاهر الترابط الوثيق في الاجتماع الإسلامي في القرنين الثالث والخامس بخاصة بين الفرقة والقبيلة. وهذا يعني أنّ إبراز المذهب الديني ضمن الهوية ساهم في تعزيز العصبية القبلية تجاه القبائل الأخرى إذا كانت تعتنق مذهبًا آخر. وساهمت العصبية القبلية في تعزيز الولاء لجماعة الدين أو المذهب في هذه الحالة، ومثال كمال الصليبي هو موارنة لبنان الذين تصرفوا «كقبيلة أو بوصفهم ائتلاف قبائل ذات كنيسة، أكثر مما تصرفوا بوصفهم جماعة دينية مثل الكاثوليك أو الروم الملكيين. وكان ما حافظ على تماسكهم هو تضامن الجماعة وليس الولاء لمعتقدات وممارسات دينية محددة. وبهذا لم يختلفوا عن جيرانهم الدروز في الجنوب، أو النصيريين في الشمال، ما عدا في كونهم غير مسلمين»[87]. ويقتبس أحمد بيضون مصدرًا مارونيًا سابقًا على كمال الصليبي هو المؤرخ جواد بولس الذي كتب بالروح نفسها في كتابه **تاريخ لبنان** «إن التكتلات الطائفية في لبنان هي في أعماقها، وفي الماضي مثلها في الحاضر، تمثل بشكل من الأشكال، تكتلات عائلية قبلية، أي إنها إحياء للقبائل البدوية من الأسلاف»[88]. ويقدم المؤرخ

---

(86) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون، وهي الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة؛ مراجعة سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، 2010)، ص 198-199 و206، إضافةً إلى مواضع كثيرة أخرى في المقدمة لا حاجة إلى تعدادها.

(87) Kamal S. Salibi, *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered*, new ed. (London: I. B. Tauris, 2003), pp. 90 and 41-42 resp.

(88) بيضون، ص 257.

الألماني فلهاوزن في كتابيه **الدولة العربية وأحزاب المعارضة في الإسلام: الخوارج والشيعة** نموذجًا تأريخيًا مثّل مرجعًا مبكرًا مهمًا بالنسبة إلى الباحثين لفهم الاصطفافات والصراعات والتمردات القبلية في عهد بني أمية، والتي تظهر في حالات كثيرة كأنها خلافات فِرَقية.

وبهذا المعنى لم تنفصل الهويات، ولم تنفصل انتماءات الفرد، ولا كان الوعي مخالفًا للممارسة اليومية إلى درجة تتطّلب وساطة لردم الفجوة (ولاحقًا بموجب مقتضيات المصالح والهويات). فهذه الوساطة بين الوعي والممارسة الاجتماعية التي تنتج الأيديولوجيات في عصرنا لم تكن قائمة. لقد كانت الأيديولوجيا قائمة على نحو بدائي عبر إعادة صياغة تصورات الواقع بما يتلاءم مع الممارسة، أو يلائم الممارسة مع تصورات الواقع. ويقع ذلك في مجال التمييز الضروري بين الدين كما يمارسه المؤمنون، وهو هنا التديّن، والدين بوصفه نصوصًا؛ وقد لا يصح إطلاق تسمية «التدين» على الممارسات الدينية «ما قبل النصية»، إذا صح التعبير. فقبل أن ينفصل الدين عن أشكال الوعي الأخرى، تواشجت العبادة مع أصناف النشاط العملي أي المعيشي من تزاوج وتكاثر وولادة وبلوغ ووفاة في مجتمعات الصيادين والرعاة. كانت العبادة جزءًا لا يتجزأ من النشاط الإنساني، فلم يكن التدين قائمًا بذاته، إلا عند رجال الدين، وذلك بعد نشوء هذا الاختصاص.

وفي رأينا، إنّ بعض خصائص التديّن الشعبي وسماته وتقاليده المستمرة حتى في عصرنا، والمختلفة عن التدين المؤسسي، بل المفارقة في العديد من الوجوه له، هي من مخلفات الممارسات «ما قبل النصية» التي لم ينفصل فيها الدين عن الممارسات الاجتماعية والطقسية - الثقافية الجماعية الأخرى، بما فيها التعاويذ والطقوس في السحر والشعوذة. ويختلط التدين الشعبي بالجماعة وطقوس الانتماء إلى الجماعة والتعصب لها التي عرفها الإنسان منذ عصور سحيقة. لم تكن هذه الجماعات طوائف دينية، بل جماعات وكفى. ونشأت تسمية جماعات بموجب دينها أو مذهبها أو مجمل معتقداتها، وليس بموجب أصلها أو انتمائها القبلي أو الجهوي، بعد أن أصبح ثمة تمايز بين الدين وبقية الممارسات الاجتماعية، وبعد أن أصبح الدين هو الممارسة الأعم والأعلى شأنًا بينها، ومن

هنا، يُعدّ أساس تجمعها، حتى لو لم يكن كذلك، بحيث تسمى جماعة من البشر على اسم دينها أو مذهبها.

يُسقَط مصطلح الطائفة الدينية والطوائف بمعناه المعاصر على ظواهر اجتماعية بأثر رجعي، وذلك في سياق دينامية التخيل وإعادة إنتاج الظاهرة في الوعي. والمقصود جماعة من البشر تعتنق دينًا أو مذهبًا معيّنًا ذا مرجعيات على شكل مؤسسي أي يشتمل على رجال دين يديرون تفسير النصوص وينظمون الطقوس الشعارية العبادية وغير ذلك، على أن تشكّل كيانًا اجتماعيًا ينتمي إليه المؤمنون وغير المؤمنين، ويعرفون أنفسهم والآخر بموجب هذا الانتماء.

الطائفة الدينية في عصرنا جماعة متخيّلة مؤلفة من أتباع دين أو مذهب. وقد أعادت بناء منشئها وأصولها ونصوصها وسلسلة مؤسسيها وموروثها الشفهي والروحي بما يسبغ عليها بواسطة التخيل سمات التماسك والوحدة. فما يقصد بطائفة في عصرنا هم أتباع الديانة أو المذهب نفسه فقط، سواء أكانوا قد تشكلوا اجتماعيًا فعلًا أم لا، إنهم يتخيلون أنفسهم كأنهم جماعة، مع أنهم ليسوا كذلك. ولذلك نقول طائفةً متخيّلة.

نجد تطابقًا بين الفرقة والطائفة عند فؤاد اسحق الخوري. بالنسبة إليه تقدّم الفِرَق الدينية (Sects) الإيمان على الإسلام[89]، لا سيما منها تلك التي تؤكد العناصر الباطنية في مقابل العناصر الظاهرية كالدرزية والعلوية والشيعية الاثني عشرية والزيدية، ثم يضيف إليها الموارنة. ولكنّ تصور خوري للإيمان/ الإسلام محكوم بفهم الإسلام بوصفه شريعةً، والحال أنّ تلك الفرق الباطنية لها شرائعها الداخلية المنظمة، لكنّها ليست متطابقة مع تطبيق السنة للشريعة، فهي كلها ذات شريعة ولكلٍ منها فقهه الذي ينظم عبادته ومعاملاته، مع ملاحظة أنّ درجة شمول الفقه تختلف بين طائفة وطائفة أخرى. فبينما يشبه الشيعة الإماميون السنة في ذلك فإنّ فقه الجماعات الإسلامية العرفانية غير السنية محدود، لأن إشكاليتها هي

(89) وذلك بالمعنى الذي ميز فيه القرآن بين الإيمان والإسلام في وصفه تديّن الأعراب: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: 14).

معرفة الله، أي إنّ إشكاليتها الأساسية عرفانية. وقد استخدمت الفرق الإسلامية عمومًا مفردة الإمام وليس الخليفة، للجمع بين القيادة السياسية والدينية. ولحذف الخلافة في هذه الحالة أهمية ما، وإن كانت غير واعية لدلالتها. فالإمام قائم بذاته بوصفه سلطة دينية وسياسية ولا يرجع بالضرورة لاشتقاق شرعيته ممن سبقه، كما تجتمع فيه عصبية الجماعة. واحتدم خلافٌ بين الفرق الدينية الشيعية حول السلالة التي تُنجب الإمام أو من هو الإمام، وحول دوره في عصر الغيبة.

وينطلق تمييزه بين دين وفرقة من التكيّف مع بنية الدولة، وهو أيضًا تمييزه بين الفرق والأقليات الدينية. فالأقليات الدينية تعيش في ظل حكم الأغلبية وتقبل بحكمها. من هنا فعنده اليهود والكاثوليك وغيرهم أقليات، أمّا الموارنة فطائفة (يستخدم مصطلح Sect ويعني به طائفة). والسنوسيون والوهابيون والمهديون حركات دينية لم تتحول إلى طوائف ممأسسة. فالطوائف هي عنده جماعات تعيد إنتاج نفسها إنتاجًا شموليًا[90].

وقد قامت كل الفرق الإسلامية بوصفها تمردًا على الأرثوذكسية السنية ويشمل بذلك الشيعة أيضًا في عصرنا[91]. وهنا، يعدّ خوري، في رأينا، مخطئًا تمامًا، فالشيعة ليست فرقة بالمعنى السوسيولوجي. ويستثني من ذلك سيطرة لمدى زمني معين لبعض الأسر الحاكمة، وهم الحمدانيون والبويهيون والفاطميون، وفي رأيه كان توسعهم محدودًا بسبب الانغلاق الفِرَقي. وفي رأيه أنّ قسمًا من الفرق الإسلامية نشأ في القرنين الثامن والتاسع الهجريين عندما كانت الدولة المركزية ضعيفة.

لا نتفق مع هذا الرأي، فقد كانت الدولة أضعف من ذلك في الماضي. ولا يعني نشوء كيانات سياسية في الفضاء السياسي الإسلامي أنّ الدولة قبل ذلك كانت دولة مركزية وانحلت. وتتحول الفِرَق إلى أداة سيطرة أخلاقية خارج نطاق الدولة المركزية بواسطة نسق قيمها وتقاليدها الروحية والطقسية وسرديتها عن

(90) Fuad I. Khuri, *Imams and Emirs: State, Religion, and Sects in Islam* (London: Saqi Books, 2006), p. 22.

(91) Ibid., p. 19.

نفسها حين يضعف القانون والشريعة في مقابل الوازع الأخلاقي الداخلي، ولذلك لا تكفي مقاربة الفرق مقاربة تاريخية غير دينية، ولا يجوز إهمال لاهوت الفرق الديني نفسه[92]، فهو مهم في مرحلة الفرقة؛ أي قبل تحولها إلى طائفة. يُترجم فؤاد خوري كلمة (Sect) كطائفة، وتعني الطائفة عنده امتلاك شخصية دينية مستقلّة. ويرى أنّ اللفظ الموازي لها هو فرقة عند الشهرستاني[93]. وهذا غير صحيح.

وليس غريبًا أن تتجه الفرق الدينية العرفانية عمومًا إلى التأويل والتفسير الباطني للقرآن في مقابل التفسير الظاهري للسنّة بوصفه تيارًا فقهيًا سائدًا، لا سيما أنّ السنة تحارب الهرطقة والبدع والزيغ والانحرافات عن ظاهر النص وأيضًا عن ظاهر التقليد الذي أرساه الفقهاء. فالهرطقة والزيغ يزعجانها أكثر مما تزعجها الديانات الأخرى، لأنّ الفرق المنشقة تنافسها على المرجعية ذاتها، أما الديانات الأخرى فمراجعها مختلفة، أي لا تنافسها على المراجع نفسها مباشرة.

ليست الطائفة في فهمها المعاصر ذلك التجمع الاختياري على أساس ديني حصري الذي يميز الفرق الدينية. لقد كان الانتماء إلى فرقة قائمًا على التحلّل من العلاقات الاجتماعية والروابط غير الدينية وتحويل الرابطة الدينية إلى هوية الفرد الرئيسة عند تأسيس الديانات، أو هذه عمومًا روايتها الرسمية. فهذا ما قامت به في الماضي الديانات السماوية في بداية الرسالة؛ إذ بدأت بنبي/ رسول وأتباع.

لقد ترك هؤلاء دين آبائهم وأجدادهم وقبائلهم ليتبعوا الرسالة الجديدة (بحسب الرواية أو الأسطورة التأسيسية على الأقل). وهو ما تحاول الفرق الدينية (بالمعنى السوسيولوجي) استعادته، في سعيها للعودة إلى هذا الأصل بجمع الناس على أساس تديّنهم وإيمانهم بما يعدّونه مبادئ الدين الصحيحة والأصلية فقط، وبروح تمرد على بيئتهم التي لا تلتزم الدين الصحيح. وبهذا المعنى، فالجماعة الدينية النقية، أي القائمة على رابطة الدين وحدها، هي الفرقة وهي كيان اجتماعي صغير نسبيًا، وقائم في الواقع على أساس واحد هو اتباع الدين أو المذهب. وحتى

---

(92) Ibid., pp. 20-21.

(93) Ibid., p. 27.

في تلك العصور القديمة التي شهدت نشوء الدين أو المذهب كان هذا تصورًا ذاتيًا للمؤمنين عن أنفسهم، أكثر مما هو واقع. ففي كثير من الحالات انضم الناس إلى فرقة دينية بناءً على الانتماء القبلي.

تعود الحداثة على كل حال، وتمكِّن الناس من تصور الفرقة في مجتمعات غير معلمنة ثقافيًا فتقيم جماعات متخيلة من أتباع دين معين من دون حتى شرط الإيمان، ومن دون أن يكون مثل هذا الكيان الاجتماعي قائمًا.

اليهودية منذ البداية ديانة قبلية بحسب نصوصها، وكانت محصورة في قبائل محددة (أسباط، «شڤطيم»، وتعني بالعبرية قبائل) من دون نزوع تبشيري. أما المسيحية والإسلام فهما في البداية ديانتان تبشيريتان رساليتان للبشر كلّهم بغض النظر عن قبائلهم، هما ديانتا رسول يتبعه أفراد يُطلب منهم التحلل من ولاءاتهم السابقة إذا تعارضت مع دينهم الجديد والإخلاص للعقيدة والولاء لمبلّغ الرسالة. ولكن الجماعات الدينية بعد هذا التأسيس (سواء أسُميّت أمّة، أم ملّة) ليست اختيارية عمومًا، كما أنّ اعتناق الدين أصبح غالبًا جماعيًا، وحتى قبليًا.

ثم تحوّل الدين إلى اسم لحضارة طبعها بطابعه، ولكن ممارسته تكثفت في أوساط النخبة وفي المدن حيث توجد المؤسسة الدينية الفقهية. وينحسر التدين والالتزام الديني كلما تدنّت المكانة الاجتماعية وابتعدنا من المدينة إلى الأرياف والصحارى، حيث لم توجد مساجد إلا نادرًا وحيث ندر وجود متفقهين في الدين، وحيث سادت بنى اجتماعية قبلية وعشائرية وغيرها ليست مرتبطة بالدين والمذهب بالضرورة، أو تطابق الانتماء المذهبي مع الأهلي المحلي في حالات الفرق المنشقة على أنواعها. ولذلك، فإنّ الكتابة عن الدين والمذاهب والطرق والخلافات الفقهية تتناول عادةً فئة من سكان المدن. ونعتقد أنه في ما عدا هذه الفئة، كانت ممارسة الدين مخففة وبسيطة، أو حتى تكاد تكون معدومة، والمعتقدات خليط من معتقدات قديمة متوارثة وديانات كانت قائمة قبل الإسلام مع بعض تعاليم الإسلام ذاته.

بدأت الديانات الرسالية فرقًا (Sects)**. وغالبًا ما طالبت أتباعها بنقل الولاء من الجماعات القبلية؛ جماعات القرابة بالدم، إلى جماعة تقوم على الإيمان. ولم**

ينجح هذا غالبًا مع أنه بقي المثال الأعلى. ولكن الطائفة في الفهم المعاصر هي عكس ذلك بالضبط، إنها عودة من الدولة والمواطنة والدين إلى الجماعة، كما في حالة القبلية والروابط «الإثنية»، إلا أنها قبلية وإثنية جديدة تقوم على الانتماء إلى دين أو مذهب معين بالولادة، ليصبح هو الهوية القبلية أو «الإثنية» (أو حتى القومية بلغة العصر). لقد انتقل المشرق من القبائل إلى الديانات، أما الطائفية فتحوّل الديانات من جديد مرة أخرى إلى قبائل، إنها تصنع قبائل لم تكن قائمة من قبل، هي الطوائف الدينية المتخيلة.

هنا يجد التمييز كما هو لدى تونيز، وفيبر بين مفهوم الجماعة والمجتمع قيمته النظرية. كان تونيز أول من طبق التمييز بين الجماعة، المجتمع الأهلي (Gemeinschaft) والمجتمع (Gesellschaft) غير أنّهما ينطلقان من نزعة تنميطية أو أمثَلة لخصائص النظام الاجتماعي. ويستخدم فيبر مصطلح (Vergemeinschaftung, Communalisation)؛ أي منح طابع الأهلوية للسياسة وغيرها في الحداثة، وذلك في دراسة بعض أنواع الجماعات الحديثة التي لا تقوم على أهداف أو مصالح مادية محددة[94]. فالطوائف تطرح في ضوء ذلك التمييز التونيزي - الفيبري بين الجماعة والمجتمع في الحداثة بحسب ما نراه جماعات متخيلة في مقابل المجتمع. لكن، لا ينفي ذلك التمييز الرئيس محدودية تطبيقاته على الحالات الجماعاتية السوسيولوجية المشرقية العربية التي تركز على المحدد الطائفي بالمعنى الديني - المذهبي للطائفة، وذلك بعد تحويل الدين أو المذهب إلى هوية.

ونحن نجد تعبيرًا فلسفيًا عن هذا النكوص من الحداثة إلى الطائفية، ومن المجتمع إلى هذه القبيلة المستحدثة المسماة «طائفة»، عند أحد منظري الطائفية المارونية في لبنان، كمال يوسف الحاج، الذي يعدّ الطائفية معطًى طبيعيًا في لبنان «لأن تركيبنا هو تركيب ديني والدين بحاجة إلى طائفية»[95]. والطائفية عنده

---

(94) Cherry Schrecker, *La Communauté: Histoire critique d'un concept dans la sociologie anglo-saxonne*, logiques sociales. Sociologie de la connaissance (Paris; Budapest; Kinshasa: L'Harmattan, 2006), pp. 23-25.

(95) كمال يوسف الحاج، **أبعاد الطائفية في لبنان والعالم العربي**، محاضرة ألقيت في جامعة الروح القدس - الكسليك، 9 آذار/ مارس 1969 (جونية، لبنان: المطبعة البولسية، [د. ت.])، ص 19. =

تركيب سياسي قائم على مزاج إثني»[96]، و«الفكر المجرد لا يلغي واقعًا بيولوجيًا تاريخيًا اجتماعيًا. الذهنيات لا تلغي الإثنيات»[97]. إن هذا التعليل الإثني غير الديني للطائفية، هو تعليل طائفي مستقى من نمط معين من الفكر القومي/ الديني الذي يسهل انزلاقه إلى الفاشية. الطائفة في مثل هذه الحالة ليست فرقة دينية بأي معنى من المعاني، ولكنّها تتخيل نفسها جماعةً متجانسةً متراصةً بفعل الانتماء إلى عقيدة، وكأنها فرقة دينية مع إبرازٍ لمكوّن الهوية وتهميشٍ لمكوّن العقيدة؛ إنها فرقة افتراضية متخيلة عقيدتها الفرقة ذاتها بوصفها إثنيةً، وعقيدتها الدين بوصفها طائفة دينية.

= وهو لا يرى الصراع في لبنان بين علمانية وطائفية، بل بين طائفية إسلامية وأخرى مسيحية. وفي رأيه، يجب التسليم بهذه المشكلة ألا وهي الطائفية، لكي تكون هي الحل أيضًا؛ أي التوافق بين الطوائف. وقد رد وضاح شرارة على هذا النمط من التفكير في كتاب مبكر نسبيًا. وعدّ هذا التلازم بين لبنان وأبديته، يلتقي مع الفكر اليساري الذي يرى الطائفية شكلًا لجوهر طبقي، وأن كلا التيارين ينتهيان إلى التسليم بالطائفية السياسية، يُنظر: وضاح شرارة، **في أصول لبنان الطائفي: خط اليمين الجماهيري** (بيروت: دار الطليعة، 1975)، ص 24-25.

ويبذل ناصيف نصار جهدًا في تفنيد «فلسفة» كمال يوسف الحاج، يُنظر: ناصيف نصار، «عودة إلى القرون الوسطى»، في: ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط 5 (بيروت: دار الطليعة، 1995)، ص 53-73. ونحن في هذا الكتاب لا نعدّ هذا الموقف الطائفي فلسفة تستحق تفنيدًا فلسفيًا.

(96) الحاج، ص 23.

(97) المرجع نفسه، ص 22.

الفصل السادس

الصراع الاجتماعي والطوائف والتدخل الأجنبي التنظيمات وأحداث 1860

أولًا: كلام في الهوية مجددًا

تتيح آلية إنتاج الهوية المشتركة في العصر الحديث خلق إطار مشترك للمقارنة بين المنتمين إليه، والتطلع إلى التمايز عن جماعات أخرى. وغالبًا ما يتجاهل الباحثون الذين يكتفون بترديد فكرة صحيحة مفادها أنّ الهوية علاقة اجتماعية وبنية ثقافية مصنوعة، هذه الوظيفة الاجتماعية المهمة للهوية، والتي تفسر بعض عوامل التعلق بها. ويتجاوز هذا حتى الوظائف النفسية لآليات صنع الهوية في العصر الحديث، والمتلخصة في مسألة صياغة الذات الفردية تجاه الآخر، سواء من خلال «نحن» جماعية أم بالتمايز عنها.

يقول تشارلز تيلي في كتابه **المواطنة، الهوية، والتاريخ الاجتماعي**، إنّ الهوية مصطلح غامض وغير واضح المعالم ولكن لا يمكن الاستغناء عنه لأنّه يحدد «تجربة فاعل اجتماعي[1] لفئة ورابط ودور وشبكة وجماعة وتنظيم مقرون بتمثيل عمومي لهذه التجربة. وغالبًا ما يتخذ هذا التمثيل العمومي شكل قصة أو سردية»[2]. ومن الجلي أن هذا توصيف عامٌ ومجرد، ولذلك نضيف إليه عنصرين

(1) المقصود بتجربة الفاعل (Actor's Experience) تفاعله مع الروابط والجماعات، وغير ذلك.

(2) Charles Tilly, «Citizenship, Identity and Social History,» in: Charles Tilly (ed.), *Citizenship, Identity and Social History*, International Review of Social History. Supplement; 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 1-17.

أساسيين في فهم الحراك الاجتماعي نراهما على قدر من الأهمية، ويتضمن كل منهما فرضيتين، هما:

1- في حالة الجماعات الأهلية يتفاعل عضو الجماعة مع جماعته بوصفه جزءًا منها في علاقات التمايز مع الآخر سواء أكان تعايشًا أم مواجهةً وصراعًا؛ أما في الجماعات المستحدثة القائمة على تفرّد الإنسان، أي تحوله إلى فرد، تصاغ العلاقة بوصفها هوية، فالعلاقة بالجماعة (سواء أكانت أهلية أم متخيلة كذلك) تصبح مدرَكةً وانعكاسية، ويصبح التعايش والصراع مع الآخر سياسات هوية. فالهوية تتولد من إنتاج الجماعات وتعيد إنتاجها في الوقت ذاته.

2- (أ) إن آلية صنع الهويات هي من أهم أنماط تجسّد المظلومية والمطلبية الاجتماعية أو الثقافية أو الاعتقادية أو السياسية أو كلها معًا في حالات محددة. وهذا أحد التفسيرات لمعضلة تحيِّر الباحثين وهي توق الفئات المهمشة والفقيرة إلى الانجرار وراء الديماغوجيا القومية، أو الطائفية أو غيرها؛ ولا غرابة أن هذا التعلق بالهوية لا يُحَل بمجرد تفنيده أكاديميًا بتبيين أن الهوية مركبة ومصنوعة، فثمة وظائف اجتماعية تعززها. (ب) ولا تنفي الفرضية (أ) وجود تفسير آخر وهو التعويض عن بؤس الواقع الاجتماعي لهذه الفئات بالكبرياء على مستوى الهوية.

تخلق الفجوة بين أحوال البشر دوافع لتأكيد الهوية من ناحيتين:

1- المقارنة على مستوى أبناء الهوية الواحدة، وتأكيد الانتماء إليها تبريرًا لرفع المطالب.

2- في حالة الفجوة بين المنتمين إلى فئات مختلفة والمعبّر عنها في استغلال اقتصادي أو تهميش أو احتلال، أو تفاوت اقتصادي أو اجتماعي في درجات تطور جماعات مثل الطوائف التي تسكن في المدن وتلك التي توطنت في الريف، قد يجري التعويض المعنوي النفسي عن الواقع الاجتماعي، وعن البؤس في الواقع بالكبرياء على مستوى الهوية، وكذلك في التمايز عن الآخر، ومحاولة تثبيت مكانة التفوق مقارنةً به.

هذه المقارنة وما يترتب عليها من شعور بالظلم أو التفوق أو التساوي هي

التي تجعل الناس يعدّون التشابه مع المنتمين، والاختلاف مع آخرين، أساسًا لهوية مشتركة ما.

وقد يتخذ التطلع إلى المساواة صيغة تأكيد التشابه في سمات معينة بين غير المتساوين في الحقوق السياسية واجتماعيًا وطبقيًا عبر الهوية، وذلك لتبرير هذا التطلع. فالوعي الهوياتي المعبر عنه في سياسات الهوية يرتكز على مغالطة استنتاج التساوي في الحقوق من التشابه في صفات معينة، فهي تقوم بتبرير التطلع إلى المساواة مع الشبيه عبر تأكيد التشابه (أي الهوية)، سواء أكان تشابهًا في الدين أم الإثنية أم غيرها. وهذا يفترض الوعي بالهوية. وهو ما لم يكن ممكنًا في عصور سابقة. وينطبق هذا على الطائفية والقومية وغيرهما. فقد يُدرَك عدم التساوي اجتماعيًا من خلال التشابه والاختلاف في الدين والمذهب مثلًا. ولهذا اتخذ الحراك الاجتماعي السياسي في داخل فئات اجتماعية في بعض المجتمعات شكل تأكيد التشابه عبر الهوية الطائفية المشتركة، والاختلاف مع الآخرين؛ واتخذ في الدولة شكل التنافس بين نخب سياسية واجتماعية من طوائف مختلفة في تأكيد حصة «الطائفة» المتشكلة بهذه الطريقة.

ومن ناحية أخرى، يسهل على الفاعلين السياسيين (كالحكام، والقوى المعارضة، وممثلي دول أجنبية) الربط بين الحالة الاجتماعية والانتماء المذهبي أو الطائفي عند إجراء المقارنات، أو لأغراض احتواء فئات اجتماعية في النظام القائم أو تعبئتها ضده.

ثانيًا: عن خلفية الأحداث

قبل نشوء الطائفية التي تعدّ التبعية للدين أو المذهب أساس الانقسام بين الجماعات وما ينظم العلاقات بينها، انقسمت المدن والحواضر الريفية العربية في السلطنة العثمانية اجتماعيًا إلى عسكريين وأعيان وتيماريين، ولاحقًا ملتزمين (لُزِّموا مناطق معينة لجباية الضرائب فيها)، و«مالكانيين» للأرض من الطوائف المختلفة من جهة، في مقابل فلاحين وأصحاب حرف من جهة أخرى. ولقد تمثلت إحدى حقائق الاجتماع العثماني بأنّ عددًا من أهل الذمة في بعض المناطق ذات الأغلبية

المسيحية كانوا أعيانًا؛ وبالنسبة إلى المشرق العربي، منذ القرن السابع عشر، كان الملتزمون من عائلات محلية قوية مسلمة سنية غالبًا أو شيوخ عشائر بدوية وغيرهم، وكان بعض كبار الملتزمين من قادة العشائر وحتى الأسر الممتدة الكبيرة من الجماعات الإسلامية غير السنية مثل الشيعة الاثني عشرية والعلويين والدروز والإسماعيليين، وكذلك من المسيحيين في بعض الحالات. وكانت الذمية منزلة أدنى من منزلة المسلم، ولكنّها حالة نظرية غير ممارسة معيشيًا يوميًا في الأرياف، خاصة المناطق الهامشية المنعزلة أو الجبلية. أما في المدن فكانت الذمية مؤثّرة ليس فقط في مكان غير المسلم بل أيضًا في حياته اليومية وحتى أمنه، لا سيما عند خروجه من الحي الخاص بطائفته إلى المجال العمومي، السوق والمحاكم وغيرها. غير أن هذا التأثير لم يكن ثابتًا؛ فقد تفاوت في الدرجة بين المدن، كما اختلفت حدته خلال المراحل المختلفة (أزمات، حروب، ازدهار ... إلخ). ومثّل تعميم نظام الالتزام[3] بديلاً من التيمار القائم على نظام الفرسان السباهية، منذ القرن الثامن عشر واختيار الملتزم من أقوياء المجتمع المحلي، خلفية سمحت لاحقًا بنشوء إطار يجمع الملتزمين و«المالكانيين» والفلاحين من طائفة واحدة في مقابل الطوائف الأخرى.

---

(3) في أواخر القرن الثامن عشر نشأ نظام الالتزام، أي متعهدي الضرائب، بعد أن أُلغي نظام التيمار لنشوء عجز كبير في ميزانية الدولة العثمانية التي استغنت عن الإقطاع العسكري الذي قام عليه نظام الفرسان السباهية. فخلال القرن الثامن عشر تقوضت أسس النظام القديم وأهمها الإدارة الدقيقة والنزيهة للسلطنة واحترام خصوصية الجماعات المختلفة والأعراف السائدة في الأقاليم (مقارنة بما كان سائدًا في ذلك العصر)، وجيش الإنكشارية المؤلف من الأسرى والعبيد المتفانين في خدمة السلطان ونظام التيمار القائم على الفرسان (السباهية) الإقطاعيين. فقد فقدَ الأخيرون أهميتهم العسكرية، وتحول الإنكشارية إلى قوة اجتماعية يمثّل تهديدًا للسلطان في العاصمة والمدن. فنشأ نظام الالتزام الضريبي الذي أصبح وراثيًا، وخضعت علاقة العاصمة به لنجاعته في جمع الضرائب وقدرته على فرض الأمن محليًا. وتسامحت مع تجاوزاته من حين إلى آخر، وتحوّله إلى سلطة ومالك فعلي للأرض، إذا كان قادرًا على حفظ الأمن بما يضمن استمرار الفلاحة والمواصلات، وتسديد التزاماته الضريبية. وظهرت في ظل هذا النظام وفي ضوء ضعف السلطة المركزية عائلات محلية حاكمة كما في حالة آل العظم في دمشق وآل الجليلي في الموصل، والشهابيين في جبل لبنان. وحاول هؤلاء باستمرار توسيع مناطق نفوذهم وصلاحياتهم. كما نشأ ولاة أقوياء من المماليك (ليس من الأسر المحلية)، مثل أحمد باشا الجزار، وسلالة المماليك في بغداد، يُنظر: ألبرت حوراني، «الهلال الخصيب في القرن الثامن عشر»، مجلة **الواقع**، العدد 1 (نيسان/ أبريل 1981)، ص 55-57.

قاوم الأعيان والملتزمون على مختلف طوائفهم الطائفية بدايةً، إذ بحث الملتزمون من الأقليات الدينية عن المشترك مع أعيان الأكثرية مشددين في سلطاتهم ونمط حياتهم على الاختلاف مع الفلاحين والعوام من أتباع الدين نفسه. ولكنّهم ما لبثوا أن استسلموا لها، واستثمروها في صراعاتهم التقليدية مع السلطات المركزية في الولاية، أو مركز اللواء العثماني، بعد أن أدركوا ضرورة احتواء العامة تحت سيطرتهم. وقد ساهم رجال الدين في هذا التحول لتعزيز نفوذهم لدى الأعيان، مستثمرين في ذلك نفوذهم في أوساط العامة. وأصبح الأعيان أكثر قابلية لاستخدام الطائفية بالتعاون مع رجال الدين ليعززوا التزامهم بجني موارد الأرض بقوة مؤسسة روحية وأخرى اجتماعية محلية.

وكانت التمردات المحلية لقادة الأقاليم في التاريخ العربي العثماني في القرن الثامن عشر تعبيرًا عن تعقّد العلاقة بين هؤلاء الملتزمين وبين السلطات المركزية في ظروف ضعف السلطة المركزية على الأقاليم بدءًا من النصف الثاني من القرن السابع عشر، وذلك في مسائل مثل حجم الضرائب المطلوبة منهم (حجم الالتزام) لا سيما عند ازدياد عبئها في مراحل الحروب التي خاضتها السلطنة، وطموحات الملتزم القوي لتوسيع نفوذه وصلاحياته في الصراع مع ملتزمين آخرين، وحتى مع الوالي نفسه، وتهديد السلطات المستمر للملتزِم بإيجاد بديل منافس منه، من عائلته أو من خارجها، كما في حالة الأمراء الشهابيين، واستغلال الولاة الصراع على السلطة بين الأعيان المحليين؛ وانقلبت الوسائل أحيانًا فناور الملتزم القوي بين الولاة المتصارعين على مناطق النفوذ، كما في حالة الصراع بين ولاة دمشق وصيدا (عكا). ويأتي عنصر الطائفة الدينية في هذا الصراع في المرتبة الأخيرة في رأينا؛ فالانتماء المذهبي لم يكن عاملًا مهمًا في تمردات زعماء النواحي والأقاليم، وإن استخدمه العثمانيون لتبرير قمع هذه التمردات في حالات الاختلاف المذهبي[4]. ولكن الأوضاع بدأت تتغير بعد مرحلة التنظيمات التي

(4) ومثال على ذلك حين قمعت تمردات آل حمادة وحرفوش ملتزمي جبل لبنان الشيعة، استخدمت ضدهم فتاوى «أبو السعود» ضد القزلباش، في التعبئة للحرب ضد الصفويين. وخلافًا للدروز جرت ملاحقة آل حرفوش وآل حمادة بناءً على فتوى «أبو السعود» حين جرت ملاحقتهم في القرن السابع عشر، وقد انتصرت الإمارة الدرزيّة عليهم في القرن الثامن عشر. لقد أجّجت السلطات العثمانيّة =

ألغت نظام الالتزام نفسه، وإن وصل تأثيرها متأخرًا إلى بلاد الشام، ولم يستتب لها الأمر إلا بعد اضطرابات وصراعات أهلية ومجازر.

ويمكن القول إن الفضاء السياسي بدأ في التبلور مجالًا قائمًا بذاته في المشرق العربي في مرحلة التنظيمات. في هذه المرحلة برزت نوياته في المجتمعات العثمانية عمومًا والمجتمعات العربية العثمانية خصوصًا، ومعه فكرة «العموم» فضاءً للسياسة، ومفهوم المصلحة العامة بوصفها مصلحة خيرية أو عامة. وقد أطلقت التنظيمات على نفسها اسم التنظيمات الخيرية بوصفها مصلحة عامة أو خيرًا عموميًا[5]. كانت التنظيمات، أي الإصلاح بواسطة التشريعات، التي تضمن

= التنافس بين الوجهاء المحليين لتعزيز سلطتها في هذه المناطق. وقدّر العثمانيون آل حرفوش بسبب قدرتهم على السيطرة على مناطقهم في البقاع، ثم تخلّوا عنهم ليس لأسباب دينية أو مذهبية لكونهم شيعة، بل لعدم قدرتهم على احتواء خصومهم الدروز باسم الدولة العثمانيّة، يُنظر: Stefan Winter, *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2010), p. 33.

وشمل التزام آل حمادة عام 1667 بحسب وثائق محكمة طرابلس الشرعية كلًّا من عكار والضنيّة وجبة بشري وجبيل والبترون والكورة، أي جبل لبنان كلّه بحسب تعريفه آنذاك. وتوسّع الالتزام عام 1668 أكثر ليشمل كل شمال غرب سورية. في عام 1675، قرّر حاكم طرابلس شن حملة على آل حمادة بسبب التهرب الضريبي (يُنظر ص 80). وكانت القبائل حتى الشيعية منها أداة جيدة للجباية بسبب تنظيمها شبه العسكري، وكانت مفيدة للعثمانيين بعد نهاية الإقطاع العسكري لمصلحة الالتزام المالي. لكن السلطات العثمانيّة تدخلت ضدهم عندما تأخروا في الدفع أو عندما ازدادت شكاوى السكان من معاملته معاملة سيئة إلى حد خراب الزراعة أو حدوث انتفاضات فلاحيّة عطلت الجباية. وبعد حملة فيينا الكارثيّة على السلطنة عام 1683، أدى عقد ونصف من الاضطراب في مناطق السلطنة إلى انفلات الملتزمين من السيطرة العثمانيّة. ووقعت حملات عقابية ضد آل حمادة عام 1693-1694. وبحلول عام 1695 فقدوا سطوتهم على جبل لبنان، وانسحبوا إلى البقاع وبعلبك لكنّهم لم يتخلوا نهائيًّا عن ادعاءات الجباية في جبل لبنان حتى النّصف الثاني من القرن الثامن عشر. تضعضع التعاون بين السلطة العثمانيّة وزعامات القبائل الشيعية في مرحلة الأزمات الخارجيّة والإصلاح الداخلي في نهاية القرن السابع عشر. لقد حاول آل حمادة مهاجمة طرابلس لتحرير مخطوفين هناك كضمانات للضرائب. في عام 1685 هاجم آل حمادة طرابلس ما جرّ عليهم 15 عامًا من الحملات العقابيّة الدامية التي انتهت بانكسارهم بعد أن كانوا أقوى أمراء الضرائب في غرب سورية، وارتهنوا بعد ذلك لأمراء صيدا الدروز. في هذه المرحلة بدأ استخدام شيوخ الموارنة المدعومين فرنسيًّا لتحصيل ضرائب كسروان واستغلالها زراعيًّا وكذلك أمراء الشوف.

(5) بدأ العمل في إصلاح الجيش، وتأسيس جيش نظامي، بعنوان «نظام جديد» عامي 1792-1793 في عهد سليم الثالث على إثر الهزائم العسكرية الروسية في أوروبا. لكن جيش الانكشارية انقلب =

سيادة القانون (على المسلمين وغير المسلمين) انطلاقًا من وظيفته في حماية حياة الإنسان وكرامته وممتلكاته، نتاج تفاعل بيروقراطية العاصمة اسطنبول مع العالم الأوروبي وإدراكها متطلبات تحويل السلطنة إلى دولة في ظروف صراع وتطور لا متكافئ بين السلطنة والدول الأوروبية العظمى. وعند تطبيق التنظيمات ظهر عدم تكافؤ آخر في التطور الاجتماعي والثقافي بين العاصمة اسطنبول والأقاليم، لا سيما الولايات العربية، وخصوصًا بلاد الشام.

ووفقًا لأسامة المقدسي، فإنه قبل القرن التاسع عشر لم يعرّف المنتمون للنخبة المحليّة أنفسهم قبليًّا أو وطنيًّا، بل بوصفهم وجهاء في مقابل العامّة، وعقلاء عارفين في مقابل جهلاء عاميين[6]. والحقيقة أنّ التعريف القبلي، وكذلك المذهبي الديني كان قائمًا، وكان مهمًا في تحديد الوجاهة والسلالة وتزويدها بمصادر القوة على أساس النفوذ والتأثير المعنوي المرتبط بالضبط الاجتماعي. وسادت تراتبية بين العشائر والعصبيات، وكذلك تنافسٌ على الثروة والنفوذ بين الأعيان أنفسهم، وعلى العلاقة بالولاية والمركز الإمبراطوري. وكانت الطوائف الدينية قائمة كتبعية لديانات ومذاهب، أما ما لم يكن قائمًا فهو الطائفة الدينية بوصفها كيانًا اجتماعيًا قائمًا بذاته، أو إطارًا يجمع الأعيان والعامة من الطائفة ذاتها في مقابل الأعيان والعامة من الطوائف الأخرى. وعرف جبل لبنان وولاية طرابلس العثمانية تصاهرات متبادلة بين أمراء طوائف مختلفة طائفيًا - مذهبيًا

= عليه بدعم من علماء اسطنبول المعادين للغربنة التي عرفها عهد سليم الثالث، ومستغلًا الغضب الشعبي في العاصمة عام 1805، وتمكن من الحصول على فتوى تطيح سليم الثالث عام 1807. وواصل محمود الثاني الإصلاح عبر مركزة الدولة والقضاء على الانكشارية (عام 1826) شرطًا لمواصلة الإصلاح وتأسيس جيش نظامي (بمدربين بروسيين وإنكليز) ونظم إدارة جديدة وتطوير التعليم، وأرسى الأسس للتنظيمات التي صدرت على شكل مراسيم سلطانية، بدءًا بمرسوم «كلخانة» في عهد السلطان عبد المجيد عام 1839 الذي افتتح الإصلاحات القانونية في إدارة الدولة والولايات ومجالات القانون المدني والتجاري والجنائي وغيره وتبعه خط 1856 الأكثر جذرية في إلغاء الذمية. وقد صيغت القوانين بلغة لا تخالف الشريعة، وأكدت في افتتاحيتها الشريعة المحمدية، ولكنّها عمومًا ناقضت فهم الشريعة الذي كان سائدًا، في عملية التشريع ذاتها، والمساواة أمام القانون بين المسلمين وغيرهم. وبلغت ثقافة التنظيمات القانوينة ذروتها في دستور عام 1876.

(6) أسامة المقدسي، **ثقافة الطائفية: الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني**، ترجمة ثائر ديب (بيروت: دار الآداب، 2005)، ص 61-62.

كالسنة التركمان من أبناء عائلة سيفا والدروز. وقد تمظهر بعض أمراء جبل لبنان الشهابيين السنة، وكذلك بعض الأمراء الدروز بالمسيحية المارونية، وانتسب بعض أبنائهم فعليًا إليها، وذلك لمقتضيات السلطة والنفوذ، بينما بزغت «مستقلة» أو بوصفها ممارسة بحسب المقدسي «حين نشب الصراع بين النخب المارونية والدرزية وبين الأوروبيين والعثمانيين، حول تحديد علاقة عادلة ومنصفة 'القبيلتين' و'الأمتين' الدرزية والمارونية بدولة عثمانية تستهدف التحديث. بزغت الطائفيّة حين نُزعت الثقة في منتصف القرن التاسع عشر عن النظام القديم في جبل لبنان وهو نظام كان محكومًا بتراتب نخبوي تحدد فيه السياسةَ المنزلةُ في الدنيا لا الانتماء الديني»[7].

ولكن، قبل ذلك، كان بوسع أتباع المذاهب الدينية، والأقليات الدينية، التصرف بوصفهم جماعات على المستوى المحلي، وربط علاقة بأبناء مذهبهم أو دينهم، وإلا فلماذا يهتم بشير جنبلاط «كزعيم رئيسي للطائفة الدرزية على أراضي الشام كافة» بأن «يسعى لجلب دروز ولاية حلب إلى منطقة الشوف، ويصون العلاقات الوثيقة مع دروز حوران»[8]؟ وهو ما دفعه باستمرار نحو بر بلاد الشام. ولماذا يهاجر بعض موارنة حلب إلى قرى موارنة لبنان لتأسيس رهبانيات أو للعيش فيه؟ ولماذا تتواصل لقرون علاقة خاصة بين موارنة لبنان وفرنسا؟ ليس من المفيد إلغاء العامل المذهبي والديني وأهميته عند تحليل نشوء الطائفية. فجِدّتُها وخصوصيتها تظهران تحديدًا في مقابل قِدَم التبعية لمذهب أو دين، وليس في مقابل نفي وجودها.

وربما كان وصف كتاب **حسر اللثام عن نكبات الشام** (صدر عام 1895 من وجهة نظر مسيحية معلنة) طغيان الانقسام بين الفلاحين وأصحاب الأرض في جبل لبنان على الانقسام الطائفي من أدق التسجيلات الانطباعية عن تلك الفترة بما في ذلك صدمة الكاتب من بداية الصراعات الطائفية في أربعينيات القرن

---

(7) المرجع نفسه، ص 24-25.

(8) دومينيك شوفالييه، **مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا**، ترجمة منى عاقوري، ط 2 (بيروت: دار النهار، 2001)، ص 211.

التاسع عشر: «فكان أمراء لبنان من بيت معن وشهاب لا يحاربون حربًا إلا إذا كان الدروز والنصارى فيه يدًا بيد، ولا يعرفون غير الأحزاب السياسية التي ينضم فيها النصارى إلى الدروز وينقسم الدروز على الدروز، وهذه غير الحروب الدينية التي أضنت قوام الطائفتين [...] وعلى ذلك فقط كانت حالة النصارى في جبل لبنان حتى عهد تلك المذابح على ما يرام، ولم تخل قرية منهم ومن الدروز، فكان الدروز يخضعون لمشايخ النصارى والنصارى يخضعون لمشايخ الدروز»[9].

لقد فتح انهيار النظام القديم المجال للمقارنة بين أوضاع أتباع المذهب نفسه، ما رفع من شأن الطائفة في المعادلة بينها وبين المرتبة الاجتماعية التي فصلت بين الوجهاء والفلاحين. رفع هذا الانهيار من شأن الانتماء إلى العقيدة الذي جمع العشائر الدرزية في مقابل المارونية، إلا أنه لم ينتج الطائفة الدينية بوصفها تبعية لمذهب أو دين. فهي في حد ذاتها ليست ناتجة من مشاريع التحديث والتحضّر، بل هي أقدم من ذلك، سواء أسمّيت طائفة أم لا. فقد اعتمد الخطاب الطائفي على ظاهرة قائمة، هي الانتماءات إلى مذاهب دينية متطابقة مع انتماءات إلى عشائر، وحتى إلى مذاهب «إثنية» مغلقة في إطار جماعيتها الاجتماعية المذهبية. ويبدو تقدير دومينيك شوفالييه دور البنية الاجتماعية الهرمية وأسر الأعيان في تشكّل التضامن الطائفي الدرزي حول القرن السابع عشر، ودور الإكليروس في تشكّل التضامن الطائفي الماروني، منطقيًا[10]. وصف مسؤول العلاقات التجارية في القنصلية الفرنسية في تقرير له من عام 1772 الحالة السكانية في جبل لبنان عبر تعميمات مسحوبة على طوائف دينية كاملة كما يلي: «الموارنة فقراء لكنّهم شديدو التعلّق بالأمّة الفرنسيّة. وأمّا الدروز فأغنياء، ولا سيّما مشايخهم، وهم معادون للأوروبيين، وبشكل خاص الفرنسيين، وعدد السكان الدروز عشرون ألف رجل، وعدد الموارنة ما بين 75 إلى 80 ألفًا، وهناك 6 آلاف درزي مسلّح مقابل 25 ألف ماروني يحمل السلاح. وينحصر نفوذ الدروز في حدود الإمارة، في حين يقيم

---

(9) شاهين مكاريوس، **حسر اللثام عن نكبات الشام** ([القاهرة: د. ن.]، 1895)، ص 66؛ نسخة مصورة عن الطبعة الأولى.

(10) المرجع نفسه، ص 85. ولكن تبقى المجموعة العائلية أو العشيرة المحدد الرئيس للسلوك الاجتماعي لدى الفرد، يُنظر: المرجع نفسه، ص 70.

الموارنة علاقات هامّة مع سائر الطوائف المسيحيّة في سوريا وفلسطين. والحرير أبرز منتوجاتهم [...] وينقسم السكان طائفيًّا كالتالي: ابتداءً من نهر الكلب حتى طرابلس كلّهم من الموارنة. ومن نهر الكلب حتى الجبال المحيطة بصيدا دروز وموارنة معًا. ومركز سكن المتاولة من الجبال المحيطة بصيدا حتى عكا [...] وأما على صعيد القوى العسكريّة للطوائف فالموارنة هم أكثر عددًا، ولكن المتاولة الذين لا يعدون أكثر من اثني عشر ألف نسمة في ولاية صيدا جنود ممتازون. وهم يقيمون علاقات عداء شديدة مع الدروز، لكنّهم يتعايشون مع المسيحيين. وأمّا الأتراك (ويقصد السكان السنّة) فيتآخون مع الموارنة ويتعاونون معهم للقضاء على الدروز والمتاولة معًا»(11). ويذكر القنصل الفرنسي أنّهم جميعًا غير معنيين بمصير الدولة العثمانيّة؛ فعلاقتهم بها علاقة من يدفعون الضرائب للسلطنة فهم يتبعون زعماءهم مباشرةً «ولا يعرفون أية فرمانات تصدر من الباب العالي إلا عبر هؤلاء الزعماء». وفي حالة نجاح حملة عثمانية فرنسية بالتمركز في المنطقة، فإنّ الدروز سيتركون كل ملكياتهم ويرحلون إلى فارس، وأمّا الموارنة فبفعل الحب، «بل أقول بفعل العشق سيهللون ويفرحون»، وكذلك سيفعل المتاولة إنما بكثير من التحفظ(12). ويُسمي القنصل المسلمين السنّة أتراكًا محولًا المذهب إلى إثنية، أو خالطًا بينهما، مثلما يسمي الأرثوذكس الروم، أمّا شمال الجبل فيسميها بلاد النصيريّة وحاكمها شيخ الجبل مقره صافيتا(13). ولا حاجة إلى تأكيد أن تعميمات هذا القنصل تتضمن أخطاء فادحة، ولكن ما يهمنا هنا هو القيام بالتعميمات في حد ذاته، بغض النظر عن دقته. ولا شك في أنّ التفاعل الأوروبي مع الواقع الاجتماعي في جبل لبنان والمشرق العربي جرى بواسطة مفاهيم ومصطلحات طائفية/ إثنية مشتقة من التجربة الأوروبية حتى إن لم تكن هذه قائمة في الواقع.

---

(11) مسعود ضاهر، **الجذور التاريخيّة للمسألة الطائفيّة اللبنانية: 1697-1861**، التاريخ الاجتماعي للوطن العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1981)، ص 230-231؛ وهو اقتباس عن:
Adel Ismail, *Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban et des pays du Proche-Orient du XVIIe siècle à nos jours* (Beyrouth: Editions des oeuvres politiques et historiques, 1975-1978), vol. 2, pp. 49-52.

(12) ضاهر، ص 231، مقتبس عن: Ismail, vol. 3, pp. 50-51.

(13) ضاهر، ص 238.

من المهم التمييز بين الجماعات الدينية القديمة التي تداخلت مع البنى القبلية والعشائرية، والطوائف اللبنانية كما نفهمها اليوم بعد نشوء الطائفية السياسية التي أنتجت الطوائف بوصفها كيانات اجتماعية - سياسية مجردة قائمة بذاتها، متمثلة بجماعات من نوع جديد ينتمي إليها الأفراد مباشرة وليس بواسطة الزعامة العشائرية (ولهذا فهي جماعات متخيلة). فبعد قيام دولة لبنان على أساس تمثيل الطوائف أصبحت هذه جماعات سياسية متخيلة تنتجها قيادات طائفية تربك الباحث بداية فيرجِّح أنها الطوائف في حد ذاتها كيانات اجتماعية قديمة لأن القيادات تتواصل بالوراثة في تقليد عشائري؛ مع أنها لم تعد كما كانت، أي لم تعد تقوم على التصرف في الأرض والالتزام الضريبي العابر للطوائف، ولا على العلاقة بالولاة، بل على تمثيل الطائفة تحديدًا في الدولة، وفي الصراع على الحصص فيها. ولا تلبث القيادة الطائفية هذه أن تستقل عن القيادات التقليدية والأعيان، أو تهمّش الأخيرة في بعض الحالات[14].

تعامل مفكر قومي حداثوي من طراز إدمون رباط مع الطائفية اللبنانية عمومًا بوصفها نوعًا من الراسب التاريخي «لما كان عليه النظام الطائفي في الإسلام وفي الإمبراطورية العثمانية. وإذا كان لوضع الطوائف اللبنانية أن يبدو لنا واضحًا على ضوء ماضيها، فإنما يتم ذلك بناءً على تلك الصلة العضوية التي أحكمت ربطه بالدولة الإسلامية التي ولدتها»[15]. وهو يتحدث عن نظام الطوائف المسيحية التي قامت نتيجة الانقسامات التي جزّأت المسيحية في الشرق منذ ظهور المذهب النسطوري في القرن الخامس، والتي شكّلت بحسب رأيه طوائف منذ العهد الإسلامي، بحيث كانت الطائفة «تستوعب الإنسان ككل سواء من الناحية الفردية

(14) نقصد بذلك نشوء القيادات الطائفية المحض من خارج أسر الأعيان التي مثلت الطوائف بداية. ونقصد قيادات حركة أمل وحزب الله، وميشال عون وسمير جعجع، وحتى تيار المستقبل. فهذه القيادات طائفية محض ولا تنتمي إلى سلالات الأعيان الذين خلطوا بين القيادة الأسرية العشائرية التقليدية وقيادة الطوائف بعد قيام نظام المتصرفية، وبعد قيام لبنان دولةً.

(15) إدمون ربّاط، **التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري**، ترجمة حسن قبيسي؛ أعده للنشر جورج كتورة، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات القانونية، السياسية والإدارية، 2 مج (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 2002)، ص 124.

أم من الناحية المجتمعية»[16]. وقد سبق أن بيّنّا أننا لا نتفق مع فكرة شمولية الطائفة الدينية قبل الحداثة، واستثنينا من ذلك حالة الفرق بالمفهوم السوسيولوجي (Sects) ولكن ما يهمنا هنا أننا أمام مقاربة حداثوية ترى في الطائفة جماعة عضوية راسبة في الحاضر وقادمة من عصور انقضت، وأنها تكرست بفعل تطور مشوّه، شمل أيضًا التدخلات الغربية في نظام الملل. أما مثال الجماعة الحديثة في الدولة، فهو عنده القومية وليس الطائفة.

في المقابل، يحاول أسامة المقدسي في كتابه حول ثقافة الطائفية الذي تناول فيه أصول الطائفية السياسية اللبنانية في القرن التاسع عشر أن يبيّن أنّ الطائفية من مظاهر الحداثة، إذ تكمن أصولها عند تقاطع الكولونيالية الأوروبية والتحديث العثماني في القرن التاسع عشر. فأدى الصراع بينهما إلى إعادة رسم خريطة المنطقة، فكانت العاقبة الأولى لهذا الصراع هي نشوء لبنان، أمّا الثانية فكانت الطائفية، ليس ممارسةً فحسب، بل خطابًا أيضًا[17]. وسبقه بسنوات إلى استنتاج شبيه مؤرخٌ لبناني آخر هو وجيه كوثراني الذي كتب عن الخلل الذي أحدثه التغلغل الأوروبي على مستوى الطوائف الدينية على امتداد الولايات العثمانية[18]. فأدّت الحماية الأوروبية التي «بدأت تسحب نفسها على الملل

---

(16) المرجع نفسه، ص 122.

(17) المقدسي، ص 15 و270؛ يريد الكتاب أن يثبت أنّ الطائفيّة أُنتجت إنتاجًا في لقاء فشل التحديث العثماني مع التدخل الغربي. ولذا ففي الإمكان تغييرها. ولكنّ إثبات أنّ الطائفية مُنتج هو أمرٌ سهل، فكل الظواهر الاجتماعية هي ظواهر مُنتجة تاريخيًّا، وينطبق ذلك على الدول والقوميات والطبقات وغيرها. ولكنّ الكاتب لا يقبل وصف الطائفيّة قوة غير شرعيّة تسبب النزاع والشقاق وتمثّل نوعًا من الانحراف أكثر مما تمثل تعبيرًا صادقًا عن تجربة تاريخيّة مخصوصة. وفي رأينا، إنّ عدّ الطائفية انحرافًا ليس حكمًا علميًا بالتأكيد، ولكنّه موقف صحي اجتماعيًا. فعامة الناس لا تقاوم الطائفية بالدراسات، بل بالمواقف الأخلاقيّة أيضًا. ثمة نوعان من المواجهة مع الأساطير، واحدة هي تفكيكها، والثاني بإنتاج أساطير مضادة لها تنتجها قوى صاعدة جديدة.

(18) وجيه كوثراني، **الاتجاهات الاجتماعية - السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، 1860-1920: مساهمة في دراسة أصول تكونها التاريخي**، التاريخ الاجتماعي للوطن العربي؛ 1 (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1976)، ص 48. ثمة ظاهرة متواصلة هي عدم إنصاف الباحثين العرب الجيدين الذين يتوصلون إلى استنتاجات مهمة ولكنّهم ينشرونها بالعربية. وأنا أتعاطف مع هؤلاء ففي كثير من الحالات أخذت أفكار لي في دراسات بلغات أجنبية من دون الإشارة إليها لأنها كتبت بالعربية.

لتجعل منها موضوع أقليات دينية و'إثنية' دخلت في التنظير الكولونيالي كمسألة مشروعة تبرّر عملية التدخل من طرف دولة في شؤون دولة ثانية. وهكذا أصبحت الملة العثمانية ترادف في قاموس السياسة الكولونيالية في القرن التاسع عشر مفاهيم: أمة وشعب»[19]. وفي رسالته من عام 1799 إلى بشير الشهابي عشية تجهيزه حصار عكا خاطب نابليون بونابرت «الأمة الدرزية» معبرًا عن الرأي الذي كان سائدًا في أوروبا بوصفها سيدة جبل لبنان[20]. وكما هو معروف راوغ بشير الشهابي في مرحلة الغزو الفرنسي للشرق. وقبض ثمن عدم دعم بونابرت ودعمه والي عكا في مواجهته، فرمانًا ولّاه إمارة «جبل الدروز أي جبل لبنان ووادي التيم ومنطقة بعلبك مع سهل البقاع والهرمل». وتوسعت سلطاته بعد وفاة الجزار عام 1804[21]؛ ولكنّه لم يراوغ إبان حملة إبراهيم باشا، بل تحالف معها (ومع فرنسا الداعمة له). وكان هذا التحالف إيذانًا بنهاية الإمارة.

وكان دومينيك شوفالييه قد حاول إثبات فرضية العلاقة بين الطائفية والحداثة مبكرًا رابطًا أزمة عام 1860 بانعكاس تأثير التطورات الاقتصادية في أوروبا وتغلغل التجارة الأوروبية في الشرق على مجتمع جبل لبنان[22]. وعاد حتى إلى حملة بونابرت على مصر وتقدمها في فلسطين للإشارة إلى استيقاظ آمال مسيحية ونفور درزي في الجبل[23]. فثمة عوامل دينية ثقافية سبقت التغلغل الاقتصادي الأوروبي ساهمت في ترسيم مسارات تأثير هذا التغلغل، وتوجيهها في قضايا مثل صياغة الهوية الطائفية للجماعات السكانية. فكاثوليكية موارنة جبل لبنان تضاف إلى إنتاجهم الحرير وحاجتهم إلى التجارة[24] بوصفها من عوامل انفتاحهم على تأثير التجارة الأوروبية.

---

(19) المرجع نفسه، ص 44.

(20) ربّاط، ص 304.

(21) وفي النهاية قدم المساعدة إلى الجيش العثماني في عكا، وانضمت زمرٌ إلى جيش بونابرت فقط تتألف أساسًا من الشيعة، يُنظر: المرجع نفسه، ص 305.

(22) شوفالييه، ص 98. وقد تبعه العديد من المؤرخين اللبنانيين في التفصيل في هذه الفرضية وتطويرها.

(23) المرجع نفسه، ص 206.

(24) لم يكن ممكنًا لمنطقة جبلية وعرة أن تنتج كل حاجاتها الغذائية مهما اجتهد مزارعوها وابتكروا وسائل لتحسين الأرض من مصاطب ومدرجات وغيرها. فكانوا في حاجة ماسة إلى شراء=

وفي مرحلة التغلغل الاقتصادي الأوروبي تحولت حماية الأقليات إلى أداة رئيسة في التنافس بين الدول الأوروبية على النفوذ. ونشأت فئة التجار الوسطاء مع الاقتصاد الأوروبي من السكان المحليين. وكان هؤلاء الوسطاء بداية من الأجانب الذين استوطنوا سواحل المشرق في مدن الموانئ. وتجمعت حولهم «برجوازية مشرقية من السماسرة والمستخدمين» الذين تعلموا مهارات التجارة الدولية[25]. «وفي أواخر القرن الثامن عشر بدأ التجار الأوروبيون يهجرون المشرق بفعل الحياة الداخلية المضطربة، وحروب فارس وتركيا، وضرائب مماليك مصر»[26] وبحثًا عن أرباح أفضل في مناطق أخرى في العالم. فحلّ محلهم تجار محليون، غالبًا من اليونانيين والأرمن واليهود في اسطنبول ومدن الأناضول الساحلية، ولاحقًا الكاثوليك والأرثوذكس العرب ومدن المشرق العربي، وأقام هؤلاء فروعًا لتجارتهم في المدن الأوروبية. وحظوا بحماية القنصليات الأجنبية وحصانة وإعفاءات ضريبية (براءات) ناجمة عن هذه الحماية. وفي البداية احتل اليونانيون والأرمن واليهود محل التجار الأجانب وسطاء مع الاقتصاد الغربي. واستفاد مسيحيو حلب بخاصة من هذه العملية ومن ازدهار تجارة حلب، وقام كاثوليك حلب ودمشق بدور مميز بهجرة بعضهم إلى مصر بسبب الاضطهاد الأرثوذكسي واستلموا الجمارك بعد أن «نكب علي بيك اليهود»[27]. وفي لبنان تنامت «قوة طائفة مسيحية ريفية» من زراعة الحرير و«بدأ الفلاحون الموارنة بالانتشار جنوبًا، وبدأت قيادتهم الدينية والإقطاعية تمارس تأثيرًا متناميًا على العائلة الأميرية، إلى أن تحول بعض الشهابيين أنفسهم إلى المسيحية في منتصف القرن الثامن عشر وتبعهم آخرون من عائلتهم، وكل عائلة أبي اللمع الدرزية، حيث الفلاحون العاملون عندهم كانوا مسيحيين بشكل رئيسي»[28].

= الحبوب من فلسطين والبقاع، كما وسع إنتاج الحرير تجارتهم وتبادلهم السلعي مع موانئ البحر المتوسط.

(25) حوراني، ص 70.

(26) المرجع نفسه.

(27) المرجع نفسه، ص 59.

(28) المرجع نفسه.

في هذه المرحلة، ساهمت طبقة التجار التي تداخلت مع الأرستقراطية الزراعية من جهة والقناصل والجمعيات التبشيرية من جهة أخرى في تمويل النهضة الأدبية العربية. وكان بعض التجار مترجمين عند قناصل لغرض التمتع بالحماية والإعفاء من الضريبة الشخصية (الفردة) وامتيازات رعايا الدول الغربية، أو قناصل بأنفسهم. وكان بعض من شاركوا في إحياء النهضة الأدبية العربية في إطار السلطنة من دون التنازل عن العثمانية، مثل بطرس البستاني، قناصل يتمتعون بالحماية أيضًا. وقد قاد البستاني إحدى أولى اليقظات ضد الطائفية عبر جريدته **نفير سوريا**، وتأسيس المدرسة الوطنية بعد أحداث عام 1860.

وتعود بدايات إسباغ اللون الطائفي، وإن على نحو محدود واستثنائي، على التوتر بين الأعيان إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، مع تحالف الكنيسة مع الحكام الشهابيين للجبل، سواء مباشرة أم عبر مدبرين مسيحيين، ولا سيما بعد أن تنصَّر عدد من الأمراء، في خضم صراعهم مع الأعيان الدروز، كما في حالة صراع يوسف الشهابي مع الجنبلاطيين. وغالبًا ما يؤكد المؤرخون الموارنة إيجابية تحالف الشهابيين مع الموارنة، غير أنهم قلّما يذكرون الضرر الذي ألحقه بهم هذا التحالف. فعند خلاف الأعيان الدروز مع الشهابيين كان هؤلاء الأعيان ينقمون على النصارى لأن الشهابيين اعتبروا نصارى، وفي حالة اتفاقهم غالبًا ما اتحدوا تجاههم. ولكن السمة العامة للصراعات كانت مصلحية أو حزبية بين تحالفات العشائر (قيسيون، ويمنيون)، وليست طائفية.

وفي القرن التاسع عشر بدأت الإصلاحات المسماة «التنظيمات». وهدفت هذه الإصلاحات، كما أسلفنا، إلى تقوية الدولة المركزية، وتحصينها عسكريًا بجيش نظامي حديث، وفرض سيادة القانون، واللحاق بتطور الدول الأوروبية. وأثارت التنظيمات موجة غضب ضد المسيحيين، لأن القوى السياسية والاجتماعية التي عارضتها شنت ضدها حملة باعتبارها إملاءً أجنبيًا أوروبيًا لمصلحة المسيحيين في السلطنة، بمنحهم امتيازات. وكتبت باحثة روسية: «تنبغي الإشارة إلى أنّه منذ نهاية الخمسينيات تنامت في كل أرجاء الإمبراطورية العثمانية الأمزجة المناهضة للمسيحيين، والتي غذّتها أوساط إسلاميّة رجعيّة مستاءة من

الإصلاحات»[29]. ولكن هذا الغضب لم يكن نابعًا من التنظيمات في حد ذاتها فحسب، بل جاء أيضًا ردة فعل على التدخل الأجنبي والامتيازات التي منحها للمسيحيين بحجة الحماية. فقد أجبرت الدول الأوروبية الدولة العثمانية عمليًّا ألّا تتجاوز الضرائب على البضائع الأجنبية المصدرة إليها 3 في المئة. وقد انتمى غالبيّة الوسطاء مع السوق الأوروبية إلى الطوائف غير الإسلامية من أرمن ويهود ومسيحيين أرثوذكس وغيرهم، فهؤلاء لم يتمكنوا من استثمار أموالهم في الأرض بحسب القوانين العثمانية، لذلك أصبحوا غالبًا تجارًا وصيارفة وقد تمتعوا لاحقًا بحماية إحدى القنصليات (الفرنسية، أو الإنكليزية، أو الروسية، أو النمساوية) عبر «البراءات» التي أعفت من حصل عليها من قسم من الضرائب. وأصبح بعض التجار بأنفسهم قناصل لدول أوروبية صغيرة لم تتمكن من الاحتفاظ بقناصل خارج العاصمة.

وفي مجتمع ثقافته عمومًا دينية ترتكز على الإسلام، تسامح علماؤه مع ممارسات السلطة المخالفة للشريعة من منطلق طاعة ولي الأمر وعدّ السلطنة في النهاية دولة المسلمين، صُدِم العلماء من إقدام إبراهيم باشا خلال وجوده في بلاد الشام «على إشراك المسيحيين واليهود في مجالس الولايات، بل واستمرت هذه السياسة، بشكلٍ آخر، بعد عودة العثمانيين الذين طبقوا برنامجًا جديدًا للإصلاحات يتضمن مساواة الرعايا غير المسلمين في الحقوق مع المسلمين»[30]. وقدّر أسعد الأسطواني أنّ غالبيّة العلماء في سائر أرجاء الإمبراطوريّة رفضوا الإصلاحات

(29) مارينا بانتيشينكوفا، **سياسة فرنسا في الشرق الأدنى والبعثة السورية: تاريخ سورية ولبنان في عام واحد 1860-1861**، ترجمة زياد الملا (دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، 2006)، ص 91؛ يتفق موشي ماعوز أيضًا مع هذا الرأي ويفصل في ردات الفعل ويذكر انتفاضات مبكرة ضد الخط الهمايوني من عام 1856 وهجمات ضد المسيحيين في نابلس عام 1856، ويرى أنّ الاضطرابات استمرت في مناطق مختلفة وبلغت الذروة في عام 1860، يُنظر: Moshe Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society* (Oxford: Clarendon Press, 1968), pp. 202-205.

(30) مقدمة المحقق أسعد الأسطواني ليوميات محمد سعيد الأسطواني. يُنظر: محمد سعيد الأسطواني، **مشاهد وأحداث دمشقيّة في منتصف القرن التاسع عشر: 1256-1277هـ/ 1840-1861م**، تحقيق أسعد الأسطواني (دمشق: دار الجمهورية، 1994)، ص 23.

الجديدة[31]، هذا إضافة إلى أنّهم رأوا في كل ما يأتي من الغرب كفرًا وضلالة. وفي المقابل سمى أحد الكتب المسيحية التسجيلية المهمة من تلك المرحلة حكم إبراهيم باشا «عصر التنوير والإصلاح» في ما يتعلق بتحسين أوضاع النصارى[32].

تعود معارضة الأعيان والعلماء إصلاحات إبراهيم باشا ومن بعدها التنظيمات إلى تهديدها الهرمية الاجتماعية القائمة؛ ويسهل توجيهها ضد غير المسلمين. وهي تجد بيئة قابلة للاشتعال عند المحرومين والمفقرين في الوضع القديم والمتضررين مباشرة من الوضع الجديد الذين أضيفوا إليهم، فقد حرمتهم الإصلاحات حتى من التفوق على غير المسلمين. هنا يجري تأكيد هوية دينية تجمعهم بالعلماء والأعيان، وتميزهم عن غير المسلمين.

ولا يجوز فهم تفاعل التنظيمات مع الأقاليم المختلفة في ثقافتها عن نخبة اسطنبول ورجال التنظيمات من دون فهم الواقع الاجتماعي الذي أُنزلت عليه. فعمومًا غاب الأمن والأمان نتيجة لعدم وجود ضمانات للحياة والملكيّة الشخصيّة التي كان يمكن أن تُصادر في أي أزمة اقتصاديّة، هذا إضافة إلى غزوات البدو التي عانتها مدن المشرق العربي، والحروب والمجاعات والأوبئة، والسلوكيات غير المتوقعة للولاة المرتشين والمتسلّمين الفاسدين. فهؤلاء حصلوا على مناصبهم بالرشوة في اسطنبول وأرادوا استرداد استثمارهم في أسرع وقت عبر استغلال المنصب في تقبل الرشاوى و«البلص». وفي وصف من نهاية القرن التاسع عشر للأوضاع قبل التنظيمات ورد أنّ الولاة عمومًا والمتسلمين الذين يحكمون أقسامها المختلفة لم يخضعوا لقانون، بل لتصورهم مصلحة السلطنة ومصالحهم الخاصة أيضًا، كما كان «لعظماء الأهالي نفوذ كبير لدى المتسلمين» الذين «ساروا بموجب الأهواء والأميال وكثيرًا ما سعوا في تفريق الرعية حتى يساعدهم الانقسام على نوال ما يبغون»[33]. وحكم المناطق الجبلية إمارات ومشايخ وبكوات «يحكمونها على ما يرون ويرجعون في الأحكام إلى الإيالة التابعة لها. واشتهر عن هؤلاء

(31) المرجع نفسه.

(32) شاهين، ص 45.

(33) المرجع نفسه، ص 26.

الحكام الاستبداد والجور [...] وكان بعض حكام الإيالات يستعينون بهم على إيالة أخرى أو على مشايخ إيالتهم»، فسادت الحروب والاضطرابات[34]. وعمومًا لم يكن ثمة قانون يضمن حياة الناس وأملاكهم من تعديات الولاة والحكام، والأعيان من أصحاب النفوذ. ويفصل الكاتب في المعاناة التي كانت من نصيب الذميين الذين سكنوا في المدن في أحيائهم الخاصة لناحية الإذلال والعمل بالسخرة وغيرها، واعتمادهم على حماية مسلمين أصحاب مروءة في كل عصر «فجعل الناس يلجأون إلى أحد أمرين، إما [...] إلى وجيه أو محارب من المسلمين، وإما الرحيل عن البلدة التي يسكنونها والإقامة في قرى لبنان أو سواها حيث لم يكثر التعصب إلى هذا الحد»[35]. نجد هنا صياغة مبكرة لعلاقة مسيحيي الشام بجبل لبنان بحسب مكاريوس شاهين، وهو يميز حال المسيحيين في جبل لبنان (وربما في الريف عمومًا) عن حالهم في المدن.

ليس الحديث في بداية القرن التاسع عشر، إذًا، عن مجتمعاتٍ مستقرّة ومزدهرة. لقد وقعت التنظيمات على مجتمعات تعيش أوضاعًا صعبة وغير مستقرة. ولم تصل تنظيمات 1839 المعروفة بخط شريف كلخانة عمليًا إلى بلاد الشام التي شهدت في تلك الفترة الإصلاحات المصرية[36]. وقد أصدر السلطان الخط الهمايوني الأكثر جذرية (في مسألة مساواة غير المسلمين) في عام 1856 بضغط من حلفائه الأوروبيين الذين أعانوه في الحرب ضد روسيا، وذلك لتدارك عدم تطبيق المرسوم الأول. **لقد وصلت التنظيمات إلى بلاد الشام متأخرة إذًا في صيغتها الجذرية المتقدمة، وبعد نشوء ردة فعل أعيانها وعلمائها المسلمين السلبية على مرحلة إبراهيم باشا، بما في ذلك الإصلاحات التي قام بها.**

فقبل فرض التنظيمات العثمانية التي على إثرها وُجِّه احتجاج المسلمين نحو المسيحيين برفض تجاوزهم منزلة الذمية، كان إبراهيم باشا إبان سيطرته على

(34) المرجع نفسه، ص 27.

(35) المرجع نفسه، ص 41.

(36) حتى الإصلاحات العسكرية لم تلمس في بلاد الشام، مع أنّ العسكر الجديد نجح في إخضاع الباشاوات المتمردين في أقاليم الإمبراطورية الأخرى، يُنظر: Ma'oz, p. 4.

الشام (1831-1840)، بما في ذلك جبل لبنان والساحل، قد قام بإصلاحات مهمة، إذ افتتح بعض المدارس الحديثة في دمشق وفرض الأمن ضد تعديات القبائل على المدينة. وأقام مجالس مدنيّة وعسكريّة ومجلس شورى يلتقي فيه أعضاء من جميع الطوائف، بما في ذلك الذميين. لكنه منذ البداية مارس سلطة مباشرة لم تعرفها ولايات بلاد الشام في علاقتها باسطنبول، فأحل سلطة موظفيه المباشرة محل سلطة الأعيان، ما أثار غضب أوساط منهم؛ وحاول إخضاع القبائل البدوية وإلزامها دفع الضرائب. وما أثار سخط عامة الناس في النصف الثاني من حكمه هو سياسة مصادرة المواشي والمواد الغذائية لمصلحة الجيش وفرض السخرة، إضافة إلى منح المسيحيين حريات واسعة وإلغاء القيود على أزيائهم، والسماح لهم بركوب الخيل ولبس العمامة البيضاء، والسماح للأجانب الإفرنج بدخول دمشق راكبين. وقد اعتمد إبراهيم باشا على إداريين مسيحيين مثل بطرس كرامة وحنا البحري مستشاره الاقتصادي[37]. وقام بخطوات أثارت ضغائن طائفية، مثل فرض ضريبة «الفردة» (بمعنى ضريبة غير جماعية) على الأفراد (على الرأس) بحسب ثروتهم (نظريًا على الأقل) وليس بحسب الطائفة، فقد كانت ضريبة الرأس (الجزية، أو بغض النظر عن تسميتها) خراجًا يفرض على أهل الذمة في الماضي[38]. ومنح إبراهيم باشا لقب بيك لوزير ماليته المسيحي حنا البحري، وأتاح تمثيل المسيحيين على قدم المساواة في إدارات المدن التي يربو عدد سكانها على 20 ألف نسمة. كما جنّد المسيحيين في جبل لبنان بعد أن رفض الدروز الالتحاق بجيشه النظامي عام 1837، وما لبث أن استخدم المجندين المسيحيين في قمع التمرد الدرزي في حوران، كما استخدمهم في قمع تمردات في الشام.

ازداد التبشير الأجنبي في مرحلة إبراهيم باشا ودخل القناصل إلى دمشق، وكانت هذه ظاهرة غريبة بالنسبة إلى الدمشقيين، فلم يدخلها أوروبيون للإقامة فيها من قبل. أُنشئت أوّل قنصليّة في دمشق عام 1833 في ظل الحكم المصري،

---

(37) Ibid., p. 38.

(38) كانت تلك، إلى جانب فرض التجنيد، من أهم أسباب السخط على حكم إبراهيم باشا، يُنظر: Ibid., pp. 16-17.

إذ دخلها القنصل البريطاني ثم القنصل الفرنسي عام 1839 والبروسي عام 1848. وفي عام 1887 أصبح هناك وكلاء قناصل لتسع دول أجنبيّة. وتدخل هؤلاء في كل أمور الولاية، وأحرجوا ولاة دمشق باتصالهم المباشر بالسكان، فضلًا عن أنّ التجار المسيحيين واليهود أصبحوا غالبًا محميين من هذه القنصليات أو تلك. ويبدو أنّ تدخلات القنصل البريطاني ساهمت في عزل الوالي علي باشا عام 1841، كما طلب القنصل نفسه نقل خلفه نجيب باشا بدعوى أنّه يتدخل في أزياء المسيحيين. ويذكر محمد سعيد الأسطواني في يومياته من تلك المرحلة (والتي سنتطرق إليها لاحقًا) بأنّ القنصل البروسي استطاع عزل الوالي عثمان باشا عام 1851 بادعاء أنّه كان السبب في ضرب أحد يهود دمشق ومقتله[39].

وكتب عبد العزيز العظمة أنّه خلال الحملة المصرية على بلاد الشام كان النصارى في جانب الأمير بشير يدعمون المصريين، والدروز موالين للحكومة العثمانية وداعمين للإنكليز، وأنّ الأمير بشير جنّد أربعة آلاف من شبان جبل لبنان للجيش المصري ساهموا في احتلال دمشق، وهزموا جيش علي باشا واليها الذي انضمّ إليه نفرٌ من المتطوعين الأكراد وانهزموا في سهل داريا. وفي النهاية دخل دمشق من دون حرب عام 1832، وانسحب منها الوالي وقسم كبير من الأعيان والأتراك[40].

ولا يذكر العظمة (الذي يتبنى في تأريخه للمرحلة موقف الأعيان المحافظين) إنجازات الإدارة المصرية الإصلاحية، بل يتطرق إلى ما فرضه في نهاية حكمه سورية. فقد ضاعف محمد علي باشا الضرائب في مصر وجباها عن سنتين سلفًا، وأمر ابنه إبراهيم باشا بالقيام بخطوات شبيهة في الشام: 1. حصر الحرير لحساب الحكومة، 2. فرض ضريبة شخصية سُميت الفردة، 3. إلزام الشباب بالتجنّد للجيش. «ثم أخذ الناس ينتفضون على المصريين في كل جهة

---

(39) الأسطواني، ص 16-17.

(40) عبد العزيز العظمة، مرآة الشام: **تاريخ دمشق وأهلها**، تحقيق نجدة فتحي صفوة (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1987)، ص 168.

حتى اضطرهم لاستكثار الجند لحفظ مراكزهم وثارت عليهم طائفة النصيريّة في جبل اللاذقية»[41].

كان الحكم المصري أول من طبق الحقوق للمسيحيين (واليهود بدرجة أقل) في بلاد الشام. ولكن الحكم الذي أصدر الأوامر بإلغاء مظاهر الذمية هو نفسه الذي فرض ضريبة «الفردة» على الرأس (بغض النظر عن ديانة الشخص) ومركَزَ الاقتصاد، واحتكر تجارة الحرير وأنواعًا أخرى من التجارة والصناعة لكي تدرّ على إدارته دخلًا كافيًا للإيفاء بمصاريف الجيش وتكلفة البنى التحتية، أي إنّه اتخذ إجراءات شبيهة بتلك التي سبق أن نفّذها محمد علي في مصر[42]. وأغضبت الخطوات الأولى المسلمين كما بينّا، أما الثانية فوحدت المسيحيين والمسلمين ضده.

وثارت نابلس، وثار دروز وادي التيم مع دروز حوران والقبائل البدوية عندما حاول إبراهيم باشا جمع السلاح من السكان. كانت حرب إبراهيم باشا مع جبل الدروز شرسة وقاسية للغاية. في هذه المرحلة «وزّع إبراهيم باشا ستة عشر ألف بندقية مع ذخائرها على الموارنة في جبل لبنان، وساقهم إلى محاربة الدروز، فتجمّع الدروز في قرية جينة [حينة] من إقليم البلان وشنّ عليهم الأمير مجيد الشهابي الماروني الغارة فهزمهم، ولكن شبلي العريان القائد الدرزي أدركهم، وحصر الموارنة في سراي حاصبيا وشتت من بقي منهم خارج الحصار، فساروا إلى البقاع حيث قاتلهم أهلها وأهلكوهم عن آخرهم»[43].

وساهم الإنكليز في تأجيج ثورات في القدس ولبنان وجبل حوران بالتحالف مع الدروز ضد النفوذ الفرنسي في مصر والقيود التي فرضها محمد علي باشا على التجارة في بلاد الشام. ثم انعقد التحالف الإنكليزي العثماني ضد النفوذ

---

(41) المرجع نفسه، ص 169.

(42) Mahmoud Haddad, «From Muslim Privilege to Christian and Foreign Privilege: Observations on the Tanzimat and their Impact on Syria,» in: Dima de Clerck, [et al.] (dirs.), *1860, Histoires et mémoires d'un conflit: Actes du colloque, Beyrouth, 5-7 Octobre 2011*= **تاريخ وذاكرة نزاع**: *1860*, organisé par l'Institut français du Proche-orient (Beyrouth; Damas: Presses de l'Ifpo, 2015), pp. 52-53.

(43) العظمة، ص 170.

الفرنسي وضد محمد علي باشا. وكانت الحاجة إلى هذا التحالف لغرض طرد الجيش المصري وإخضاع بلاد الشام للسلطة المركزية من أسباب إصدار مراسيم التنظيمات الأولى عام 1839. وضغط التحالف على مصر للانسحاب من سورية. واتفقت الدول الخمس، روسيا وفرنسا وإنكلترا والنمسا وبروسيا، على إعادة بلاد الشام إلى السلطان. وبعد أن تخلّصت بلاد الشام من الحكم المصري، ازداد تغلغل النفوذ الأوروبي فيها، إذ عادت فرنسا للقيام بدور حامي الموارنة والكاثوليك، بينما اضطلعت بريطانيا بدور الوصي على السلطان، هذا عدا إنشاء تحالفات ضد الفرنسيين[44].

عندما أرسلت الحكومة البريطانية الأسطول إلى شواطئ سورية، تحديدًا إلى بيروت، واستولت على السفن المصرية، احتجّت فرنسا على استخدام القوة ولكن الملك لويس فيليب لم يرغب في التصعيد ضد بريطانيا. وضُربت بيروت بالمدفعية «ووزع الأسطول الدولي ثلاثين ألف بندقية مع ذخائرها على الدروز الذين ثاروا على إبراهيم باشا»[45]. وعندما انسحب إبراهيم باشا، لاحق الدروز الفصائل المصرية إلى بعلبك والتحق بهم بعض المسيحيين.

وبعد طرد الجيش المصري بمساعدة بريطانيا حضر إلى بلاد الشام ولاة ناقمون على امتيازات المسيحيين في العهد المصري، ويرغبون كما يبدو في تصفية الحساب مع مرحلة تواطئهم مع الإدارة المصرية، مثلما نقم الدروز على خدمة المسيحيين العسكرية واستفادتهم من مصادرة أملاك الأعيان الدروز الذين عارضوا الحكم المصري. وغذّى الولاة النقمة ضد المسيحيين في دمشق وجبل لبنان.

في المرحلة الواقعة بين الأعوام 1840 و1860 أقيمت عدة معامل حلالات الحرير في جبل لبنان وحول بيروت، بدءًا بمصنع الإخوة بورتاليس، وبدأ تدخل الصناعيين والتجار المباشر في عمل الأهلين عن طريق الإقراض والرهن، كما

(44) الأسطواني، مقدمة المحقق، ص 39.
(45) العظمة، ص 172.

ارتبط مصيرهم مباشرة بالأسعار وتقلبات السوق في أوروبا. وتضعضعت العلاقات التقليدية بين الأعيان والفلاحين، كما نشأ الشعور بانحياز الصناعيين الأوروبيين للمسيحيين[46] الذين انفتحوا على الغرب وعلى التجارة والصناعة اللتين جافاهما الدروز المتمسكين بملكية الأرض والفروسية[47]. ولا شك في أنّه في ظل السلطنة العثمانية السلبية في مقاربتها للدروز والمسيحيين عمومًا كان التعايش بينهما حاجة عملية على أساس الخضوع والحماية في الوقت ذاته، وقد تضعضعت بعض أسسه حين بدأت دول أوروبية تضمن «حماية بديلة» للمسيحيين.

في المرحلة ذاتها، ومع تحالف الفرنسيين مع القيادات المارونية، ومطالبة روسيا بحماية الأرثوذكس، والنمسا بحماية الكاثوليك، تحالفت بريطانيا مع الدروز وحاولت نسج علاقات حمائية معهم في جبل لبنان، هذا إضافةً إلى علاقاتها بالجاليات اليهودية في المشرق. وبعد نهاية الحكم المصري المتزامنة مع نهاية حكم بشير الثاني عام 1840، ونشوء نظام القائمقاميتين الدرزية والمسيحية، سادت توترات دائمة في مناطق القائمقامية الدرزية ومطالبات بفصل دير القمر عنها لوجود أغلبية مارونية فيها، وتحريض فرنسي مستمر في جزين وساحل بيروت وإقليم التفاح وإقليم الخروب والعرقوب[48]. وقد تفاعل بطريرك الموارنة مع التحريض الفرنسي. وحمّل تأريخ مسيحي قريب من تلك المرحلة بطريرك الموارنة مسؤولية كبيرة في تردّي الأوضاع بالغرور الفائض الناجم عن التشجيع الفرنسي وتحدي الأتراك وأعيان الدروز سوية[49]. وفي النهاية اتفق ممثلو أعيان الدروز والموارنة بعد الاضطرابات التي تلت الحكم المصري مباشرة على عودة الإمارة بزعامة أحد أبناء آل شهاب، وكتبوا محضرًا بهذا الشأن في 14 تشرين الثاني/ نوفمبر 1843. ولكن الدول الكبرى كانت قد أملت على الباب العالي

---

(46) يُنظر مراجعة دومينيك شوفالييه التفصيلية هذه المسألة الشائكة في: شوفالييه، ص 377-422.

(47) يُنظر: نايل أبو شقرا، «الأسباب الداخلية للأحداث الطائفية في جبل لبنان خلال القرن التاسع عشر»، في: Clerck, [et al.] (dirs.), pp. 80-81.

(48) ضاهر، ص 246.

(49) شاهين، ص 75.

الذي قبل «نصائحها الودية»، تقسيم الجبل بين قائمقامية درزية جنوبية ومارونية شمالية، تحت السيادة العثمانية وولاتها. ووضع النظام السياسي النمساوي كليمنس فون مترنيخ (Klemens von Metternich)[50].

ثالثًا: بعد القائمقاميتين

كان التقسيم فاتحة حروب ومناوشات جديدة بين من سمّتهم الدول الكبرى «الأمتين» المارونية والدرزية، وذلك منذ عام 1845، ووصلت ذروتها في عام 1860 بأحداثه الدموية الجسام التي بدأت انتفاضة عامية مسيحية ضد الإقطاع المسيحي (آل الخازن، وآل حبيش) في كسروان. أما في جنوب الجبل فتبلور تضامن طائفي درزي عابر للفوارق الاجتماعية ضد المسيحيين المقيمين في الشوف الذين أصبحوا ضحية مجازر حقيقية امتدت إلى مناطق أخرى فيها مسيحيون ودروز، ثم وصلت إلى زحلة ودمشق التي شهدت ردة فعل على التنظيمات العثمانية والتدخلات الأوروبية، وتغيير الواقع الاجتماعي، بما في ذلك إلغاء الذمية. وبرز سجال طائفي لا ينتهي حول سؤال: من كان البادئ؟ وهو سؤال قد يكون مهمًا سياسيًا في سياسات الطائفية، ولكنّه غير مهم لناحية التاريخ الاجتماعي.

بدأ الصراع يأخذ منحًى طائفيًا. وأصبحت القائمقامية المسيحية منطقة نفوذ فرنسي تسعى فرنسا لتوسيعها في اتجاه سورية. وأصبح تعبير تحرير المسيحيين من الحكم الدرزي شعارًا فرنسيًا[51] بالتعاون مع المؤسسة الدينية المارونية التي جاهرت بموقفها المعادي لنفوذ الأعيان الدروز والداعية إلى إمارة مسيحية عمليًا تدير نفسها ذاتيًا في ظل الحكم العثماني.

وأدى التسلح العثماني وبناء الجيش الحديث لمواجهة التهديدات المستمرة في الشرق والغرب إلى زيادة عبء الضرائب والتجنيد في مرحلة ضغط الصناعة

(50) ربّاط، ص 324-326.

(51) ضاهر، ص 249.

الأوروبية على الحرف التقليدية، وانخفاض سعر العملة، وزيادة الطلب الغربي على المنتجات التي يمكن تصنيعها مثل القطن وحرير جبل لبنان، كما أصبحت الزراعة معرّضة لأزمات السوق الرأسمالية العالمية. وحين تمرد الحلبيون عام 1850 ضد الجندية نهبوا منازل في الحي المسيحي. وتضامن دروز الجبل مع دروز حوران ضد التجنيد. وامتد عصيان الفلاحين الموارنة على مشايخهم في كسروان عام 1858 جنوبًا ليلتقي مع احتكاكات طائفية قائمة في الشوف منذ جلاء قوات إبراهيم باشا[52]. وإضافةً إلى حصص الملتزمين ورشاوى الولاة والموظفين العثمانيين وعمليات «البلص»[53] وغيرها، التقى الاحتكاك الاجتماعي الناجم عن الأعباء الضريبية المتراكمة على الفلاحين مع الاحتكاك الطائفي، بما في ذلك بين أصحاب الأملاك أنفسهم، وبين المالكين الدروز والفلاحين الموارنة والأديرة الصاعدة لناحية أملاكها وقدراتها الإنتاجية التي كانت في البداية محل ترحيب المالكين الدروز. فدخل عام 1860 حاملًا شحنات التوتر الاجتماعي والطائفي. وبعد سلسلة من الاشتباكات والاعتداءات المتبادلة، بدأت المجازر ضد المسيحيين في الشوف ودير القمر، وامتدت إلى راشيا وحاصبيا وزحلة في السلسلة الشرقية، ووصلت أخيرًا إلى دمشق[54]، بينما تمكنت حلب واللاذقية اللتان تميزتا باجتماع مركب مسيحي - مسلم، من تفادي ذلك.

---

(52) كان «الوعي الطبقي آنذاك [...] عاجزًا عن مواجهة الشعور الطائفي والولاء الطائفي» بحسب تعبير ناصيف نصار، في: ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط 5 (بيروت: دار الطليعة، 1995)، ص 105. والحقيقة أنّ الموضوع ليس وعيًا اجتماعيًا طبقيًا أو طائفيًا، بل هو واقع اجتماعي التقى فيه الطبقي والطائفي، إذا استخدمنا تعابير نصار، ولم يتواجها، وذلك خلافًا لرأيه المذكور. وفي هذا الكتاب نفصل القول إنّ الفلاحين المسيحيين في جنوب الجبل كانوا يعملون عند ملاكين دروز، أو يتشاركون معهم سنوات طوال من دون أن تسجل الأملاك باسمهم. وكان المالك الدرزي يعتمد على إنتاجية الفلاح الماروني، يُنظر: أبو شقرا، ص 70-96؛ كتب أحمد بيضون أن التعايش الماروني الدرزي كان يعني فلاحة الأرض ودفع الضرائب وتأدية الخدمات للمالك الدرزي، يُنظر: أحمد بيضون، **الصراع على تاريخ لبنان أو الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين**، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية؛ 19 (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1989)، ص 422.

(53) في المعجم الوسيط: بلصه من المال، أي لم يترك له منه شيئًا. واستخدمت في وصف نهب الفلاحين والتجار بالقوة أو بالاحتيال من جانب الملتزمين والولاة العثمانيين.

(54) شوفالييه، ص 362-364.

أدى إضعاف منزلة الأمراء والأعيان في جبل لبنان بعد حروبهم الداخلية المتكررة التي رافقتها عمليات تخريب واسعة وإحراق للممتلكات، وانهيار تحالف الشهابيين مع إبراهيم باشا، ثم إلغاء نظام الالتزام الضريبي وتكليف موظفين براتب، إلى صعود فئة الموظفين العثمانيين، وفئة التجار المتجهين في تبادلهم السلعي غربًا عبر مرفأ بيروت، ومع القاهرة والإسكندرية أيضًا، ومع أوروبا من مينائها؛ فقد فتحت مصر أبوابها لهم إبان الحكم المصري لبلاد الشام. وكانت غالبية التجار في بيروت من المسيحيين. كما ازدادت أهمية الإكليروس والمؤسسة الدينية في حالة المسيحيين، في جبل لبنان مثلًا، حيث شكلت مؤسسة الكنيسة المارونية وهرميتها من كبار رجال الدين المتحدرين من عائلات الأعيان وحتى الرهبان من أبناء الفلاحين، إطارًا التفّت حوله الطائفة بقوة منذ المراحل الأخيرة للحكم المصري وخلال الصراع الأهلي في الجبل في العقدين التاليين[55].

وقد استنتج باحث لبناني أنّ انتقال الكنيسة المارونيّة للقيام بدور التصدي للمقاطعجيين الدروز والشيعة والسنّة وغيرهم عبر فئات الإكليروس والمقاطعجيين الموارنة، أظهر أنّ «الطائفية في هذا المجال لم تكن شيئًا آخر غير الطبقية»[56]. وربما صح لقاء الطائفي والطبقي بمعنى آخر غير المقصود، أي في تحرك المرابعين الموارنة الفقراء ضد الأعيان من المقاطعجيين الموارنة والدروز، وذلك بالتضامن مع الرهبان الموارنة، وهم من أبناء الفلاحين الفقراء المنظمين والمنضبطين أو من أبناء عائلات مسيحية في المدن (مثل حلب) الذين حوّلوا الأديرة إلى وحدات إنتاج زراعي وحرفي منتِجة وناجعة، وأسبغوا لونًا طائفيًا مذهبيًا على الحراك الاجتماعي.

ومنذ القائمقاميتين وصولًا إلى المتصرفية، ساهمت نظم تمثيل الطوائف في تكوينها. وكتب مسعود ضاهر أنّه «منذ مطلع القرن التاسع عشر لم يعد الزعيم يُذكَر إلا مقرونًا بصفتيه الطائفية والطبقية على السواء. فهو مقاطعجي درزي، أو مقاطعجي ماروني أو شيعي أو سني، وهو تاجر ماروني أو تاجر سني، ...إلخ

---

(55) المرجع نفسه، ص 300-305.
(56) ضاهر، ص 19.

وهذا الزعيم يمثّل طائفته في البرلمان وذاك في الوزارة وثالث في الجيش ورابع في الإدارة ...إلخ»[57]. وفي رأينا فإنّ مسألة التمثيل تحديدًا، أي ظهور كيانات سياسية تقوم على التمثيل (وليس بالضرورة أن يكون التمثيل بالانتخاب، ولا هذا هو المقصود هنا) ساهمت على نحو حاسم في إعادة تشكّل الطوائف عبر الصفة الطائفية للممثل وجمهوره، بمعنى تمثيل جماعة أو هويّة. كان الصراع الاجتماعي بين الأعيان في مرحلة الشهابيين، وانتفاضة الفلاحين المسيحيين ضد الأعيان بالتحالف مع الرهبان بعد نهاية المرحلة المصرية ودخول مرحلة التنظيمات، والتدخل الأوروبي بالتحالف مع «طوائف» ضد أخرى أهم مولدات الفرز الطائفي في جبل لبنان؛ وأصبح نظام القائمقاميتين إطارًا لإعادة إنتاجها، إلى أن تثبتت في نظام المتصرفية الطائفي بعد عام 1860.

لقد كانت شعوب البلقان نصب أعين إصلاحيي التنظيمات حين أرسوا في مراسيمها حقوق المواطنة للرعايا غير المسلمين (الذميين). فقد كانوا موضع اهتمام القوى الأوروبية، ومورس الضغط الأوروبي عمومًا على السلطنة بشأنهم؛ وعندهم نمت التيارات الوطنية الانفصالية. وقد عبّر السلطان محمود الثاني عن هذا التوجه عند زيارته مناطق الروملي عام 1837، أي قبل وضع التنظيمات بعامين[58]. ويجلب سليم درنجيل أمثلة عديدة على ضيق مسلمي البلقان بالإصلاحات[59]، خصوصًا أنّ الإصلاحات منحت المسيحيين هناك ثقة أكبر بالنفس، وشجّعت شعوب البلقان على رفع مطالب إضافية. ولكن امتحان التنظيمات العسير جاء في المناطق العربية، وتحديدًا في جبل لبنان ودمشق. وربما لم يكن ذلك ليخطر ببال رجال التنظيمات.

منحت الإصلاحات المسيحيين حقوق المواطنة العثمانية التي أراد رجال التنظيمات تأسيسها، ولكنّهم في الوقت ذاته حظوا بالتنظيم المللي المستقل وحماية دول أجنبية، واستفاد التجار المسيحيون الذين اغتنوا بسبب انفتاحهم على

---

(57) المرجع نفسه، ص 32-33.

(58) Selim Deringil, «The Land of Polite Fictions: The Tanzimat State and Mount Lebanon,» in: Clerck [et al.] (dirs.), pp. 36-37.

(59) Ibid., p. 39.

أوروبا مستغلين العلاقات بالقنصليات الأجنبية لتحصيل رتبة مترجم تعفي من الضرائب، وتمنح حمايةً من المصادرة والاعتقال وغيرهما، فلفتوا الأنظار وأثاروا الضغائن. وقد أثارت هذه الظاهرة ضجة وغضبًا أكبر من حجمها، كما يحصل مع الأقليات عمومًا، لأنّ انتقال التجار الأغنياء مباشرة من الذمية الصاغرة إلى الامتيازات حصل من دون توافر ثقافة مواطنة من أي نوع. ولكن، غالبية المستفيدين من التجارة في دمشق مثلًا كانوا من التجار المسلمين كما يؤكد عبد الكريم رافق، وجاء اليهود في الدرجة الثانية، يتلوهم ثالثًا التجار المسيحيون[60].

وترى الكاتبة الروسية السوفياتية مارينا بانتيشينكوفا أنّ تفسير الصراع الطائفي في لبنان من خلال فهم ردات الفعل على الخط الهمايوني لعام 1856 ضعيف؛ فهذا النزاع ظهر منذ بداية القرن التاسع عشر، وكانت مواد الخط الهمايوني عن حقوق مسيحيي الإمبراطورية بمنزلة حروف ميتة، ولم تكن لها أي قيمة فعليّة. واقتصر استخدامها على من يريدون إشعال نار الطائفيّة[61]. «ويرى المستعربون السوفييت أنّ الصدامات الدرزيّة المارونيّة في الأربعينيات والستينيات على حدٍّ سواء لم تكن قبل كل شيء سوى مظاهر الكفاح الفلاحي ضدّ الظلم الإقطاعي»[62]. ولا شك في أن الحراك الاجتماعي اتخذ شكلًا طائفيا، ولكنّه لم يكن كفاحًا فلاحيًا فحسب، بل شاركت فيه الكنيسة المارونية أيضًا بهدف تعزيز نفوذها في مقابل المشايخ والأعيان الموارنة والدروز.

ونحن نميل إلى التمييز بين أحداث جبل لبنان وأحداث دمشق عام 1860 في مسألة التنظيمات تحديدًا. فحال المسيحيين في جبل لبنان لم يختلف كثيرًا قبل التنظيمات وبعدها؛ إذ لم يعانوا في الواقع اليومي منزلة الذميين التي عرفتها المدن، كما لم تصلهم آثار التنظيمات بالسرعة ذاتها. وقد تجلت ثقافة التنظيمات في لبنان في نظام المتصرفية، وليس قبله. أما دمشق، فخلافًا لجبل لبنان تأثرت بالتنظيمات قبل عام 1860 لكونها مركزًا مدينيًا؛ وأما موقف الولاة وقيادات

---

(60) Abdul-Karim Rafeq, «New Light on the 1860 Riots in Ottoman Damascus,» *Die Welt des Islams* (New Series), vol. 28, no. 1/4 (1988), pp. 412-430.

(61) بانتيشينكوفا، ص 77.

(62) المرجع نفسه، ص 78.

العسكر السلبي من التنظيمات، فلا شك في أنه كان قائمًا في لبنان ودمشق في المرحلة ذاتها، ومتأثرًا بردة فعلهم على حكم إبراهيم باشا. وتشابهت تأثيرات حكم إبراهيم باشا الإصلاحي في سورية وجبل لبنان أيضًا لناحية تطلعات المسيحيين بعد أن جربوا مغادرة منزلة الذمية، وفي مراكمة غضب مسلمي دمشق ودروز لبنان ضد المسيحيين، وسهولة تأليبهم عليهم في المرحلة التي تلت مع عودة الولاة العثمانيين.

إن الصراع الذي تفجر في شمال جبل لبنان بين الملاكين والفلاحين الموارنة اتخذ في جنوبه شكلًا طائفيًّا لأنّ غالبيّة الفلاحين تألفت من مسيحيين عملوا عند أصحاب الأملاك الدروز[63]. وكان الشيوخ الموارنة «معنيين بجر الهبّة الفلاحية نحو مسار النزاع الديني»؛ كما أنّ رجال الدين الموارنة في دفاعهم عن ملكية الكنيسة وثرائها وسعيهم لإحراز نفوذ سياسي في البلاد «عملوا أيضًا على تأجيج التعصب الديني في صفوف السكان»[64]. وتُضيف مارينا بانتيشينكوفا بلغة ماركسية سوفياتية إنّ المذابح الدموية كانت نتيجة أيضًا لـ «سياسة الحكومة التركية الرجعية» التي كانت تُحرّض الدروز على الموارنة، ولو توحّد الشعب في سعيه ضد السيطرة والظلم التركيين، فإن ذلك كان يثير قلق الحكومة التركية. «وفي هذه الظروف قدّمت الصدامات الدينية لهذه الحكومة الإمكانات كي تصرف الجماهير الشعبية عن التحركات المناهضة للإقطاع وللحكم التركي في آن معًا»[65]. وهو بالطبع كلام لا علاقة له بالسياق التاريخي، فلم تنشب ثورة ضد الأتراك في جبل لبنان في حينه.

ورأى القنصل الروسي العام في بيروت في تلك الفترة أنّ الحكومة التركية حاولت تغيير كيان جبل لبنان الإداري من قائمقاميتين إحداهما درزية وأخرى مارونية إلى حكم تركي مباشر. وتقول الكاتبة إنّها لا تملك الدليل على أنّ الباب العالي كان يؤجّج النزاع الديني بين اللبنانيين، إلا أنها تستنتج «أنّ الأوساط

(63) المرجع نفسه، ص 79.

(64) المرجع نفسه، ص 80-81.

(65) المرجع نفسه، ص 81-82.

الرجعية في صفوف رجال الدين المسلمين وجهاز الإقطاع البيروقراطي التركي في عام 1860 قد عملا بكل مهارة على تأجيج حالات التعصب الديني في أوساط السكان المسلمين في سورية، وأنّ هذا يظهر في المدونات التاريخية لأحداث 1860»[66]. إلا أنّ الكاتبة تصبح أكثر رصانة علمية في رأيي عندما تشير إلى دور الصراع بين بريطانيا وفرنسا في إحداث الاستقطاب الطائفي في لبنان؛ ففرنسا دعمت رجال الدين والأعيان الموارنة، في حين دعمت بريطانيا المشايخ الدروز.

أرادت فرنسا إمارة لبنانية بقيادة آل شهاب، وكانت قد أصبحت أكثر نشاطًا على الساحة الدولية في زمن نابليون الثالث الذي اعترض على سياسات لويس فيليب الأكثر مسالمة. وتلخص فرضيتها كما يلي «برز سببان رئيسيان أديا إلى الصراع الطائفي في عام 1860 الأوّل هو النظام الإقطاعي الذي هبّت ضده جماهير فلاحية واسعة، والثاني كان مرتبطًا بالسياسة الرجعية للحكومة السلطانية وبالنشاطات الاستفزازية التي كانت تقوم بها كل من إنكلترا وفرنسا المتصارعتين على الهيمنة في الشرق الأدنى»[67].

ومن المهم الإشارة إلى أوّل تنظيم طائفي في تلك المرحلة، وهو الرابطة المسيحية المحلية بقيادة الأسقف طوبيا عون ومركزها بيروت. وهي رابطة جمعتها علاقات وطيدة بفرنسا، وكان لها دور دعائي فعّال في تعبئة المسيحيين ضد الدروز. ويذكر بعض المؤرخين اجتماعات سرية لعدد من الشخصيات الإسلامية وممثلي السلطات المحلية التركية، من ضمنهم مفتي دمشق الشيخ عبد الله الحلبي وممثل عن حاكم بيروت، وترأس أحدها والي دمشق أحمد باشا، وأُلقيت فيه خطابات عن تنامي ثروات المسيحيين وهيمنة القناصل الأوروبيين على تركيا، وأنّ الخط الهمايوني يتعارض مع الشرع، وأنّ الشيخ عبد الله الحلبي قرأ فتوى مفادها أنّ المسيحي لا يمكنه أن يكون متساويًا مع المسلم، وأن سعيد بيك جنبلاط كان صلة الوصل بين هذه الوصفة الإسلامية ومشايخ الدروز[68]. وكانت مسألة تورط رجال

---

(66) المرجع نفسه، ص 82.

(67) المرجع نفسه، ص 87.

(68) المرجع نفسه، ص 92.

الدين وبعض الأعيان في إطلاق شرارة العنف بالتحريض السابق على الأحداث موضوع صراع في اللجنة الدولية بعد انقضاء الأحداث، فقد أنكر فؤاد باشا وجود أي دليل على تورط عبد الله الحلبي وغيره، وأنه اعتقله لأنه لم يقم بردع مرتكبي الجرائم خلال مذبحة دمشق ضد المسيحيين في تموز/ يوليو 1860، في حين كان مندوبو الدول الأوروبية يؤكدون أن الأحداث لم يكن ممكنًا أن تقع من دون مباركتهم[69].

ولعل الوصف الأكثر دلالةً على أثر التنظيمات العثمانية[70] في تلك المرحلة ذلك الوصف الذي أورده مثقف (في سياق عصره على الأقل) عاش أحداث عام 1859-1860 في جبل لبنان وفي سورية، هو ميخائيل مشاقة (1800-1888) المخضرم بين المرحلة المصرية في بلاد الشام وعودة الحكم العثماني إليها، وكان ضحيتها إلى حدٍ ما. وعلى الرغم من تحميله القيادة العثمانية مسؤولية التآمر والتحريض، خاصة خورشيد باشا في بيروت، وأحمد باشا في دمشق، على نمط «فرق تسد»، لا يكتفي بفكرة «تآمر الولاة الأتراك»، بل يرى التحولات الاجتماعية أيضًا بعين ثاقبة. ففي عرضه أحداث عام 1860 في دمشق التي يصلها بالأحداث في الشوف وزحلة في العام ذاته، مع التمييز بين الخلفيات، يبدأ مشاقة باتهام الوالي خورشيد باشا بالمسؤولية عن تحريض الدروز على المسيحيين، ثمّ التباطؤ في محاولة إنقاذهم في دير القمر بخاصة، «فتقاطر أشياخ الدروز إلى بيروت وقضوا فصل الشتاء بها ضيوفًا على خورشيد باشا وهو يملي عليهم كيفية قضاء المهمة وذبح القطيع أو العبيد كما كان يعرّف الأتراك لقب النصارى»[71]. وقبل ذلك كان كما يقول مشاقة قد «قتل رعاع الدروز بضعة عشر رجلًا في أقل من شهرين فأكثر

(69) يمكن مراجعة نصوص الجلسات المختلفة في: **مجموعة المحررات السياسية والمفاوضات الدولية عن سوريا ولبنان من سنة 1840 إلى سنة 1910**، تعريب فيليب الخازن وفريد الخازن (بيروت: دار نظير عبود، [د. ت.])، ج 2 و3.

(70) ألغت عام 1839 نظام الالتزام الضريبي الذي أنتج مستبدين محليين صغارًا من نمط بشير الشهابي وغيره.

(71) **كتاب مشهد العيان بحوادث سوريا ولبنان**، جامع حوادثه مخائيل مشاقة؛ منشئاه ملحم خليل عبدو وأندراوس حنا شخاشيري ([القاهرة: د. ن.]، 1908)، ص 157.

المسيحيون التشكي للحكومة، ولا حياة لمن تنادي وكان خورشيد باشا والي إيالة صيدا يدفع الدروز بأمر الدولة ويحثّهم على الفتك بالنصارى ويمدهم بمعدات الحرب من ثكنات الجند»[72]. ويمر مشاقة على المذابح واحدةً واحدةً؛ دير القمر وجزين وحاصبيا وراشيا الوادي خلال حزيران/ يونيو 1860، مدعيًا أنّ أحمد باشا والي دمشق قام بدور شبيه بالإعداد لمذبحة المسيحيين فيها. ولكن اللافت أنّ مشاقة حاول أن يفسّر تأثير التنظيمات في مشاعر المسيحيين والمسلمين واستثارة البغضاء بينهم. ويسمي التنظيمات «شريعة مساواة الرعايا بالحقوق»، وإعفاء النصارى من الخدمة العسكرية، وأنّ الدولة قامت بها مُكرَهةً بعد حرب القرم، أي بوعي للتأثير الخارجي القسري في السلطنة بعد هزائمها العسكرية. ونورد في هذا السياق اقتباسًا مطولًا من مشاقة بما فيه من واقعية تنطلق من الظرف الاجتماعي القائم وتمتحن تداعيات مراسيم الدولة برؤية المثقف المحافظ الثاقبة والقلقة من كل ما يربك العلاقات الاجتماعية الهرمية ونظام الأشياء القائم:

«ومفاد الشريعة مساواة الرعايا بالحقوق [...] وإعفاء النصارى من الخدمة العسكرية. وهذه الشريعة على ما فيها من الغبن بحقوق المسلمين كانت الباعث على إنشاء الضغائن والأحقاد لما فيها من الممايزة. وكانت الدولة تتقاضى من النصراني بدلًا عن الخدمة العسكرية خمسين ليرة ومن المسلمماية. فهذا التمييز المحسوس حمل النصارى إلى المظاهرة ونفخ صدورهم تعنتًا وزاد عقولهم تصلبًا، وصاروا يتباهون به [...] وكان يكفي للمسلمين التعصّب الديني والعداء المذهبي لإغارة أحقادهم على النصارى فجاءت هذه الشريعة ضغثًا على أبالة. وقيل إنّ الدولة رغبت في وضع هذه الشريعة التي يقال عنها المساواة، وهي ليست على شيءٍ منه، لتثير خواطر شعبها على النصارى، وتجعل لهم سبيلًا لبغضهم ومقتهم. ولو كان النصارى وقتئذ على شيء من الحكمة لرفضوا إعفاءهم من الخدمة العسكريّة التي جرّدتهم من الوطنية، وأبكمت لسانهم عن المطالبة بحقوق جنسيتهم وإعدادهم من الدخلاء. تلك هفوةٌ كبيرة وأكبر منها اتخاذهم شريعة المساواة غير مأخذها فتجازفوا بها جزافًا، وعبثوا بحقوقها المقدسة وضلوا عن الهداية، وتناسوا ماضي

(72) المرجع نفسه، ص 156.

أيامهم وكيف كانوا يسامون ويعاملون من الرعايا المسلمين أنواع العذاب وأشده من الحطة كأحط وأحقر معاملة نالها الرقيق بأيام رقه وعبوديته»[73].

ثم يتابع مشاقة موردًا مقارنة مهمة معاصرة له، فيكتب أنّ المسلمين في دمشق وسورية على الإطلاق كانوا يرفضون التنظيمات و«يسفّهون على الدولة التركية عملها الذي قامت به مضطرةً عقب حرب القرم كما كان يسفّه سكان جنوب أميركا دولتهم على تحرير العبيد الأرقاء ببلادهم»[74]. كما يشير في أكثر من مكان إلى أنّ الدولة رغبت في توجيه نقمة عصاة المسلمين وثوارهم ضدّ النصارى[75]. وفي النهاية أدت فكرة المساواة إلى ردة فعل عند فئات محافظة ألّبت العامة دفاعًا عن امتيازات المسلمين. أما المسيحيون فجاهروا بالتطلّع إلى المساواة مع التمسك بالهوية المسيحية؛ خصوصًا أنّها أصبحت هوية مشتركة مع القوى الأوروبية الصاعدة والضاغطة على اسطنبول.

وفي نوستالجيا واضحة لتضامن الأعيان في مواجهة العوام، يعدّد مشاقة بالاسم أعيان المسلمين الذين أعانوا النصارى ضدّ المذبحة التي وقعت في دمشق، على رأسهم الأمير عبد القادر الجزائري. ويضيف إليه أسعد أفندي حمزة وسليم العطار وصالح آغا شوربجي وسعيد آغا النوري وعمر آغا العابد الذين دافعوا عن النصارى في حي الميدان «مع أنّ رعاع المسلمين كثروا في ذلك الحي وزاد بطشهم». كما يُظهر كيف استفاد اليهود في دمشق من مذبحة النصارى لناحية

---

(73) المرجع نفسه، ص 169-170.

(74) المرجع نفسه، ص 170؛ في مقالة أخرى نشرت له مؤخرًا يأخذ أسامة المقدسي هذه المقارنة من دون أن يشير إلى مصدرها عند مشاقة. وقد يكون ذلك سهوًا، لأنه قرأ مشاقة بحسب دراساته. وفي رأينا من المهم الإشارة إلى هذه المقارنة عند مشاقة نفسه، وذلك لأن توافر الوعي لإجراء هذه المقارنة في تلك المرحلة لافت جدًا، ويستحق الالتفات إليه، فمشاقة أدرك وجود ردة فعل ضد تفكيك التنظيمات امتيازات المسلمين في مقابل غير المسلمين، مثلما اعترض ملاك العبيد البيض على فكرة المساواة وتحرير العبيد في القرن التاسع عشر في الولايات الجنوبية في أميركا الشمالية، يُنظر: Ussama Makdisi, «The Problem of Sectarianism in the Middle East in an Age of Western Hegemony,» in: Nader Hashemi and Danny Postel (eds.), *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East* (London: C. Hurst and Co., 2017), p. 28.

(75) **كتاب مشهد العيان**، ص 171.

المتاجرة بمسلوبات النصارى ثم في إقراض المسلمين بالرّبا لدفع الغرامات بعد أن قرّرت السلطة محاسبة الفعلة على المذبحة[76]. ولكن لم تكن هذه المرة الأولى التي يقوم فيها أعيان مسلمون بالتدخل ضد احتمال المذبحة؛ ففي 1841 منع علماء دمشق مذبحة في المدينة بتأثير الأحداث في جبل لبنان في ذلك العام وبتواطؤ من الوالي نجيب باشا الذي حاول التغيب عن المدينة[77]. وقبل ذلك، عندما هدد الوهابيون بغزو دمشق عام 1808 وبدأ واليها الكردي يوسف كنج الإعداد للدفاع عنها، أقنعه الشيخ خالد الصوفي النقشبندي بتطبيق تعاليم الوهابية على المسيحيين، «بل وأن يحاول هديهم بالقوة، ووحدها احتجاجات العلماء السنة في المدينة تغلبت على هذه النصيحة»[78].

ويُفصل ميخائيل مشاقة عملية فرض النظام في دمشق وبيروت وجبل لبنان على يد فؤاد باشا أحد أقطاب التنظيمات في اسطنبول؛ إذ أصبحت الأحداث الطائفية قضية دولية بعد ضغط الدول الأوروبية والإنزال الفرنسي. ونفى فؤاد باشا الأعيان الذين شاركوا في التحريض على المذبحة ويذكر منهم طاهر أفندي مفتي الأحناف وعمر أفندي مفتي الشافعية وأحمد أفندي عجلاني نقيب الأشراف والشيخ عبد الله الحلبي شيخ العلماء وأحمد أفندي الحلبي وعبد الله بيك العظم، وولده علي بيك الذي منحته الدولة رتبة باشا، وعبد الله بيك سبط [حفيد] ناصيف باشا، وفردوس بيك ومحمد بيك العظمة ومحمد سعيد بيك الكردي[79].

ويتبنى المؤرخ فيليب خوري تحليل كمال الصليبي الذي ذهب إلى أنّ أزمة 1860 في دمشق لها علاقة بالانتفاضة الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان منذ عام 1858 وحتى عام 1860، والتحديث والمركزة اللذين قام بهما إبراهيم باشا،

---

(76) المرجع نفسه، ص 179-188.

(77) Haddad, pp. 57-58.

(78) حوراني، ص 63.

(79) **كتاب مشهد العيان**، ص 189؛ وفي موضع آخر يعدد مشاقة عدد المسيحيين الذين أنقذهم «عبد القادر الجزائري والمرحوم صالح آغا المهايني والكثير غيرهم من أتقياء المسلمين من طبقات مختلفة في حادثة 1860» بستة عشر ألف شخص مسيحي كما يقول «الذين حكومة دمشق لم تنصفهم». من النص الكامل لوثيقة ميخائيل مشاقة المحررة بخط يده في عام 1873 في دمشق: ميخائيل مشاقة، «الجواب على اقتراح الأحباب»، وثائق مكتبة الجامعة الأميركية، رقم 48532، بيروت، ص 46.

ومنح الأقليات مساواة أكبر بالمسلمين[80]. وعندما عادت السلطة العثمانيّة لم يكن ممكنًا التراجع عن هذه الإصلاحات بما فيها تمثيل الأقليات في مجالس السلطة الإداريّة المحليّة ومجالس الولايات. وكما تقدم، نحن نرى إضافة إلى ذلك، أنه في حالة دمشق ثمة أثر مباشر لتنظيمات عام 1856 ومعارضتها.

لقد بدأت المذبحة في دمشق في 9 تموز/ يوليو 1860 أي بعد ثلاثة أيام من اتفاق المسيحيين والدروز على إثر نهاية الاحتراب الأهلي في جبل لبنان. واستمرت عدة أيام وتركت المدينة في صدمة من ذاتها، ومما هي قادرة على فعله، ومن ردة فعل العاصمة العثمانية المحرجة دوليًا على مذبحة جاءت في مرحلة تحالف مع القوى العظمى الأوروبية واستبشار بالتنظيمات الخيرية. وتوفي السلطان عبد المجيد يوم 25 تموز/ يوليو 1861 بعد أن أوفد فؤاد باشا بتفويض كامل لفرض الأمن.

ثمّة أسباب عديدة للاحتقان الذي حصل عشية انفجار 1860، بما فيها الاستياء من التنظيمات، وتغلغل الاقتصاد الأوروبي بقوة في بلاد الشام في المرحلة المصرية، وإثراء تجار مسيحيين ويهود من التجارة مع أوروبا وبيع البضائع الأوروبيّة الجاهزة ما أدى إلى خراب صناعة النسيج (ولكن غالبية المسيحيين واليهود عاشوا في أحيائهم في أوضاع فقر مدقع). ويستبعد فيليب خوري أن يكون أعيان المدينة قد تآمروا بأعداد كبيرة للتحريض على العنف، وإن كانوا ربما سُرّوا بسبب هذه الأعمال. وهو ينضم بذلك إلى تقييم موشي ماعوز[81]، لكنّه يؤكد أن الرعاع الذين ساهموا في الهجوم كانوا مؤلفين من الحرفيين المسلمين وخصوصًا من عمال النسيج العاطلين عن العمل نتيجة لحلول السلع الأوروبية الصنع محل المنتجات المحليّة، والذين صبوا جام غضبهم على المجتمع المحلي المسيحي الأكثر ازدهارًا والمرتبط بالذهنية الشعبية بالمصالح الأوروبية[82]. وقد كان

---

(80) فيليب خوري، **أعيان المدن والقومية العربية: سياسة دمشق، 1860-1920**، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1993)، ص 44.

(81) Ma'oz, pp. 235-237.

(82) خوري، ص 45.

لاستيراد البضائع الجاهزة من أوروبا، ولا سيما الأقمشة، تأثير مباشر في نسّاجي دمشق. ويُقدَّر عدد الأنوال في مدينة دمشق في أواخر الثلاثينيات من القرن التاسع عشر بأربعة آلاف، هبطت إلى 1666 نولًا في عام 1850، و853 نولًا في عام 1860، و300 نول في عام 1862[83]. ولا شك في أنّه عندما تبدأ اضطرابات يشارك فيها غوغاء وتستسهل استهداف مدنيين آمنين على أساس تميزهم الديني أو المذهبي أو غيره، تطور دينامية من خليط الشعور بالظلم والمخاوف والشائعات التي توجه النقمة إلى عنوان سهل، والتنفيس عن العنف المتراكم، والسادية، والجشع أيضًا والرغبة في السلب والنهب. ويصبح من الصعب تفكيك عقد هذه الدينامية القائمة بذاتها.

وبعد التنظيمات من عام 1856 استغل الأعيان المجالس المحليّة والإداريّة الجديدة التي أُنشِئت في الولايات لتعزيز سلطتها أمام السلطات المركزيّة. وانتقلت الدولة إلى التحالف مع التجار الذين دفعوا الضرائب وساهموا في الإقراض، والذين ساهموا في عمليّة التبادل التجاري مع أوروبا. وفي مقابل التجار مثّل الأعيان والأشراف والعلماء مع المنظمات الحرفيّة مجتمعًا مدينيًا مناهضًا للانفتاح على الغرب والتطورات الجديدة عمومًا. لقد أدى التفاعل مع الاقتصاد الأوروبي الأكثر تطورًا والإصلاحات الوافدة من العاصمة إلى نشوء تيار اجتماعي ثقافي معارض للانفتاح والتحديث والتغريب، وناقم عليه، مؤلف من أعيان وعلماء وحرفيين شاهدوا عالمهم ينهار، هذا قبل تعزيز قوة الفئات المؤيدة للتغيير والمستفيدة منه، وفي مقدمتها التجار، وقبل صعود فئات البيروقراطية والمثقفين والأعيان وجباة الضرائب (الذين تحولوا إلى أعيان) المستفيدين من قوانين تسجيل الأراضي بعد التنظيمات.

وكتب رجل دين معاصر للأحداث من حي الميدان هو عبد الرزاق البيطار (1837-1916) في **الحلية الدمشقية** يلوم أحمد باشا «والي ومشير دمشق»

(83) جمعت هذه المعطيات من مصدرين: الأسطواني، ص 100، وعبد الكريم رافق، «مظاهر من التنظيم الحرفي في بلاد الشام في العهد العثماني»، مجلة **دراسات تاريخية**، العدد 4 (نيسان/ أبريل 1981)، ص 53-55.

في صمته عن سلوك الغوغاء، ومن يسميهم ذوي الشقاوة والخساسة، وإهماله النظر في أمور السياسة[84]. ويحمّل عمليًّا على طول الفصل المخصص لأحداث 1860 الدروز مسؤولية ما جرى، بما في ذلك ما جرى في دمشق[85]. فهو حين يتحدث عن أمر الوالي بالقبض على بعض أولاد المسلمين من الذين رسموا الصليب على الأرض «فقامت عصبةٌ جاهليّة في باب البريد من الجهال الطغام ونادوا بأعلى صوتهم يا غيرة الله ويا دين الإسلام، وكان الوقت قُبيل العصر من ذلك اليوم المرقوم، وتلاحقت الأشقياء إلى حارة النصارى كأنه لم يكن عليهم بعد ذلك عتب ولا أحد منهم على فعله مذموم، فأقبلت عليهم الدروز أفواجًا أفواجًا واشتغلوا بالحرق والقتل والسلب والنهب أفرادًا وأزواجًا»[86]. وهو أيضًا يُحمّل الدروز مسؤولية الهجوم على حي الميدان الذي منح النصارى الأمان[87]. أي إنه حاول قدر الإمكان إبعاد التهمة عن المدينة نفسها. وكتب أن فؤاد باشا الذي أوفدته العاصمة لفرض الأمن قسم ذوي الجنايات إلى ثلاثة أقسام: سالب، ومهيّج، وقاتل مرتكب للإعدام[88].

والحقيقة أنّ معالجة فؤاد باشا وزير خارجية الباب العالي الصارمة للأحداث وقراراته الحازمة وإنزال أشد العقوبات بمرتكبي الجرائم في دمشق وجبل لبنان، بما في ذلك إعدام الوالي أحمد باشا، أدت إلى استتباب الأمن على الفور. لقد عبّر فؤاد باشا باليد الحديدية التي اتبعها عن طبيعة رجل التنظيمات بوصفه رجل قانون، يعلي سيادة القانون فوق كل شيء بهدف اللحاق بركب الدول المتحضرة، ولكنّه بالإضافة إلى ذلك، أراد أيضًا أن يثبت للقوى الأجنبية (لا سيما الفرنسية) أنّه لا حاجة إلى تدخلها لحماية أيّ رعية في الإمبراطورية.

ومن الجدير ذكره أنه عندما كان فؤاد باشا يتغيب عن جلسات اللجنة الدولية

---

(84) عبد الرزاق بن الحسن بن إبراهيم البيطار، **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، حققه ونسقه وعلق عليه محمد بهجة البيطار، ج 1 (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ص 261.

(85) المرجع نفسه، ص 262-263.

(86) المرجع نفسه، ص 263.

(87) المرجع نفسه، ص 265.

(88) المرجع نفسه، ص 268.

بشأن أحداث دمشق، والتي بدأت تنعقد في بيروت، كان ينوب عنه أبرو أفندي، وهو أرمني كاثوليكي، وكان يحافظ بشدّة على سيادة السلطان ويحتجّ بقوة على تجاوز مندوبي الدول الكبرى حدود مهمتهم. واحتفظ هو وفؤاد باشا بالقرار في مسألة محاسبة المتهمين والجناة وتعويض المنكوبين وتحديد المبالغ قرارًا سياديًا عثمانيًا[89].

وأقام فؤاد باشا المحاكم، وقبض على من نُسبت إليهم التهم، وحكمت المحكمة فوق العادة بإعدام 167 شخصًا، منهم 110 رميًا بالرصاص و57 شُنقوا في أسواق المدينة، وحُكم بالسجن مع الأشغال الشاقة على 186 شخصًا، وأُبعد 145 شخصًا. وأخذ فؤاد باشا من مسلمي دمشق 200 شاب إلى الخدمة العسكرية، وهم أوّل من جُنّد من أهل الشام بموجب قانون التجنيد الجديد، وأوجب دفع 200 دينار عن كل من لا يستطيع أداء الخدمة. وأعدمت المحكمة الوالي أحمد باشا وقائد حي المسيحيين أميرلاي علي بيك وعثمان بيك قائد حاصبيا والقائد محمد علي آغا قائد راشيا، وغيرهم من الضباط الذين قصّروا في واجباتهم. وجمع الأموال للتعويض، وعوّض الباقي من هبة الحكومة[90]. أمّا أعيان دمشق ومشايخها، من ضمنهم الشيخ عبد الله الحلبي، فحوكموا بأحكامٍ راوحت بين السجن المؤبد وثلاث سنوات. ووفق عبد العزيز العظمة الذي يتبنى قضيتهم ويدافع عنهم في كتابه، قائلًا: «هؤلاء هم زعماء دمشق وأعضاء مجلس إدارتها الكبير ولم يكن الحكم عليهم بسبب اشتراكهم في الجنايات، فهم أبعد خلق الله عن ذلك، بل بدعوى أنّهم لم يردعوا العامّة عن ارتكاب مثل هذه الأعمال المنكرة»[91]. «وقد رام فؤاد باشا أن يقتص من الدروز، ولكنّ الدعاية الإنكليزية أدركتهم وجعلت المسيحيين يحاذرون عاقبة أمرهم ويطلبون محاكمتهم بحسب الشرع الإسلامي، وفي المحاكمة لا بدّ من شهود عدول، وشهادة المسيحيين المتضررين لا تصلح في هذه الدعوة والدروز لا يشهدون على بعضم وهكذا

---

(89) أحمد طربين، «أصول تباين مواقف الدول الأوروبية حيال المسألة السورية (اللبنانية): 1860-1861»، مجلة **دراسات تاريخية**، العدد 1 (آذار/ مارس 1980)، ص 65.

(90) العظمة، ص 181.

(91) المرجع نفسه.

نجوا من العقاب والقصاص، واكتفى فؤاد باشا بنفي مئة رجل منهم إلى طرابلس الغرب فقط»[92].

ناقشت اللجنة الدولية التي انعقدت في بيروت مبدأ المسؤولية الجنائية والعقاب والتعويض بالتفصيل، وإن لم تصدر هي العقوبات بحق المتهمين. وتلفت مساهمة اللورد دوفرين، المفوض الإنكليزي الخاص لسورية، الانتباه في التمييزات التي وضعها في الجلسة التاسعة للجنة بين ثلاث طبقات من الجناة:

1- الضباط الأتراك الذين شاركوا في الفظائع وكان في وسعهم منعها، وهم يتحملون المسؤولية الأكبر.

2- مسلمو دمشق الذين انقضوا على جيرانهم الآمنين من دون سابق إنذار أو تحرش، وذبحوهم.

3- وتأتي جنايات الدروز في المرتبة الثالثة.

ويهمنا تشخيصه الحالة في جبل لبنان في مرحلة تحالف سياسي إنكليزي مع الدروز ضد التحالف الفرنسي مع الموارنة: إن الفظائع التي اجترحها الدروز كانت كبيرة، ولكنّها جرت في حرب أوقد نارها المسيحيون، و«لم تكن سوى ثمرة عادات البلاد الرديئة». ومن ينعم النظر في منازعات الخمسة وعشرين عامًا التي سبقت الأحداث «يتحقق أن تعاليم الديانة المسيحية لم تلطف أخلاق مسيحيي لبنان الهمجية [...] وإن إقدام الدروز على إبادة المسيحيين نتج عن تيقّنهم أن ضحاياهم قصدوا إبادتهم في بدء الحرب»، وتابع قائلًا إنه ليس من العدل «أن يقاس ذنب جماعة من الفلاحين الجهلاء انقادوا انقيادًا أعمى إلى زعمائهم بمقياس التمدن الأوروبي فجميع هذه القبائل درزية ومسيحية تبني حكمها في شرعية حروبها على شريعة موسى»[93]، ثم دعا إلى معاقبة الجناة مع أخذ الأعراف القائمة في الحسبان. يميز دوفرين إذًا بين مذبحة جرت في دمشق،

---

(92) المرجع نفسه.

(93) صك الجلسة التاسعة في 10 تشرين الثاني/نوفمبر 1860، في: **مجموعة المحررات السياسية**، ج 3، ص 42-43.

وقام بارتكابها المسلمون ضد جيرانهم المسيحيين، وحرب قبلية، جرت بحسب أعراف حروب القبائل القائمة في جبل لبنان. وقد انفرد في هذا الموقف بين أعضاء اللجنة، وكانت مواجهته محاولة التحالف الفرنسي الماروني الاستفادة من الأحداث بيّنة في مساهماته التي لم تخل من مداخلات ذات قيمة. وفي رسالة لاحقة كتب دوفرين أن التوفيق بين الدروز والمسيحيين ليس صعبًا كالتوفيق بين المسلمين والمسيحيين و«أن عداوتهما ليست دينية بل حزبية»[94].

وقدّرت مارينا بانتيشينكوفا عدد من قُتلوا في أحداث دمشق بين 5 و6 آلاف شخص، أي ربع السكان المسيحيين في المدينة، وتعرّض أكثر من 300 منزل للتدمير، وفاقت الخسائر المادية مليون فرنك. وقد تفاوتت التقديرات بين قناصل الدول المختلفة والعثمانيين، كما تفاوتت بين المسلمين والمسيحيين الذين رغبوا في زيادة مقدار التعويضات، بينما رغب المسلمون في تقليلها لأن العثمانيين فرضوها مثل عقوبة جماعية على المسلمين. وأدلت بانتيشينكوفا التي سبق أن اقتبسنا من كتابها باستنتاج غريب لا يمكن تفسيره إلا بمحاولة فرض الأيديولوجيا الطبقية (العمالية في هذه الحالة) على التاريخ: «ومما هو جدير بالذكر أنّ الكادحين المسلمين لم يشاركوا في أعمال التنكيل، ثمّة حالات معروفة وعددها غير قليل إطلاقًا عندما كان المسلمون ينقذون المسيحيين الملاحقين»[95]. وهذا مثال دالّ على إسقاط الأيديولوجيا على التاريخ وتغيير الوقائع بموجبها. فهو يخالف ما جرى فعلًا، وعكس تسجيل مشاقة وغيره من المعاصرين للأحداث أن من قام بالمذابح هم الفقراء، أو المُفقَرون، والعساكر؛ وربما بتحريض من بعض الأعيان وعلماء الدين أو برضاهم. والحقيقة أن من قام بالمجازر هم الجنود وأصحاب الحرف والفقراء والمعوزون في المدينة وعدد من الوافدين إليها من الدروز والأعراب. وقام بعض الأعيان بتقديم الحماية للمسيحيين الذين لجأوا إليهم. وتستخدم الكاتبة مصطلحات شبيهة في وصفها فؤاد باشا؛ فهي تعرّفه كما يلي: «كان فؤاد باشا عدوًا لحركات التحرر الوطني. وهو بتجسيده مصالح الطبقة

---

(94) اللورد دوفرين إلى السير بولفر، في 14 تشرين الثاني/نوفمبر 1860، في: **مجموعة المحررات السياسية**، ج 3، ص 53.

(95) بانتيشينكوفا، ص 119-120.

الإقطاعية المسيطرة في تركيا سعى للحفاظ على كل السلطة السلطانية»[96]. لم تكن ثمة حركة تحرر وطني في حينه، كما لا تعبر مصطلحات الإقطاع والرجعية تعبيرًا صحيحًا عمّا ميز رجال التنظيمات الذين حاولوا تحويل السلطنة إلى دولة بالمعنى الأوروبي للدولة في ذلك العصر.

وكانت غايات فؤاد باشا من معاقبة الأعيان في دمشق مركّبة؛ فمن ناحية أراد أن يثبت للدول العظمى الأوروبية وجود الدولة بوصفها دولة مركزية قادرة على ضبط الأوضاع، ومن ناحية أخرى، أراد إثبات مركزية الدولة وسيادة القانون بروح رجال التنظيمات، وذلك في وجه أعيان محليين وعلماء دين غير معتادين على ذلك، بل يعدّون أنفسهم أسياد البلد الحقيقيين في دمشق. كما لم يفهموا أهداف الدولة ومراميها ولا حساباتها الدولية، خاصة في ما يتعلق بعلاقاتها بالأوروبيين. صحيح أنّ جزءًا منهم أُعدم، ولكنّ الجزء الرئيس تعرّض للنفي والطعن في مكانتهم الاجتماعية التي أمكن إصلاحها في حالة الولاء غير المشروط للسلطة في اسطنبول. وفي النهاية نشأت بعد الأحداث نخبة جديدة هي نتاج طبقة الملاكين الحديثة الناجمة عن قوانين «الطابو» التنظيماتية الجديدة والتجار. وكانت أكثر انحيازًا إلى اسطنبول التنظيماتية من سابقتها[97]. فقد أخافت قوانين تسجيل الأرض التي صدرت عام 1858 الفلاحين الذين خشوا دفع رسوم تسجيل مرتفعة أو أن يكون هذا بابًا لفرض ضرائب جديدة أو للتجنيد الإلزامي، فسجلوا أراضيهم بأسماء الأموات أو بأسماء كبار أسياد المدينة أو أعيان الريف على وعد حمايتهم من تدخّل الدولة. وهكذا تحوّل الأعيان إلى أصحاب أراضٍ شاسعة يملكون قرى كاملة يعمل فيها الفلاحون[98].

يُسمي عبد العزيز العظمة مذابح 1860 «حادثة الشام»، ويفنّد أوّلًا المبالغات الأوروبية بشأن المسيحيين الذين قُتلوا في الحادثة، والذين جعلتهم في حينه بعض الدعايات مئة ألف (والحقيقة أنّ هذ الرقم لا يرد في أيّ كتاب أو بحث جدي) في

(96) المرجع نفسه، ص 122.
(97) خوري، ص 49.
(98) المرجع نفسه، ص 51.

حين كان مسيحيوها بحسب رأيه عشرة آلاف نسمة أو أقل[99]. وقد رأينا في غالبية المصادر الأخرى أن عدد السكان المسيحيين في دمشق كان نحو 20 ألفًا من بين عدد سكان قارب 160 و180 ألفًا. ويذكر العظمة في سياق دفاعه أنّ موارنة لبنان متحالفون مع فرنسا، وكانوا في الزمن الغابر عونًا للصليبيين على اجتياز الساحل السوري ثمّ ساعدوا جيش نابليون الأوّل حين اكتسح مصر وفلسطين[100]، وفي المقابل استمال الإنكليز دروز الجبل. وفي عهد المصريين فتك بشير الثاني برؤساء الدروز وقتل منهم نفرًا، واستولى على جزءٍ من أملاكهم. ويشير إلى أنّ إبراهيم باشا وزّع 16 ألف بندقية على الموارنة الموالين، وساقهم إلى قتال الدروز المعارضين الذين حصلوا بعد ذلك على 30 ألف بندقية من الأسطول الدولي الذي قدِم لطرد جيش محمد علي من سورية. ويضيف الكاتب: «وكذلك لا يجب الاعتماد على ما قاله الدكتور ميخائيل مشاقة من أنّ استثناء النصارى من الخدمة العسكريّة هو السبب في قيام الدروز والمسلمين عليهم في دمشق، فهذا وهمٌ مخالفٌ للحقيقة والواقع أنّ الخدمة العسكريّة كانت مهملة قبل الحادثة الشامية سنة 1861 كما هو معلوم ومحقق من المعاملات الرسميّة والأحوال الواقعة. ويُكذّب قنصل بريطانيا مستر برنارد هذه الرواية ضمنًا ويقول إنّ فتنة الشام لم تنشأ في السجناء حين أخرجهم الوالي من السجون وطاف بهم البلدة إرهابًا لغيرهم، بل تسببت عن بعض الأطفال الصغار الذين كانوا يلعبون برسم الصليب على الأرض في الأزقة»[101]. والحقيقة أن مشاقة كتب أيضًا من منطلق محافظ، ويلوم عوام المسيحيين مثلما يلوم عوام المسلمين، ورأى أنّ التنظيمات عادت وبالًا على المسيحيين.

وثمة رواية مختلفة من دمشقي عاصر الأحداث مباشرة، وهو محمد سعيد الأسطواني الذي كان قاضيًا شرعيًا وعضوًا في مجلس ولاية دمشق، وقد سجّل يومياته بين الأعوام 1840–1861. وكتب محقق اليوميات أسعد الأسطواني أنّ عدد سكان دمشق كان 200 ألف منهم 22 ألفًا من المسيحيين، وعن أحداث عام 1860 أنّ المدينة كانت منقسمة، وبعض المسلمين عطفوا على المسيحيين

(99) العظمة، ص 178.

(100) المرجع نفسه، ص 178–179.

(101) المرجع نفسه، ص 179–180.

ومنحوهم الأمان، بينما أراد آخرون إخراجهم وقتلهم. وأنّ المذبحة حدثت بتآمر لم يعلم به جميع المسلمين، وأنّ بعضًا من عامّة الناس أراد النهب فقط بسبب الفقر. ويشير إلى مواقف عبد الله بيك العظم والشيخ عبد الله الحلبي ضد المسيحيين، في حين يشيد بالأمير عبد القادر وصالح آغا وعمر آغا المهايني وعمر آغا العابد[102]. ويشير الكاتب إلى موقف اليهود المعادي للمسيحيين، وعلاقة أغنى يهود دمشق يعقوب الإسلامبولي بالوالي، وكان هذا التاجر محميًّا بريطانيًّا، يُقدّم الرشوات لمسؤولين ويُقرض أمواله بالفائدة، تصل إلى 30 في المئة للناس و50 في المئة للفلاحين[103].

ومما سرده كاتب اليوميات أنّ في عام 1850 جرت محاولة لتطبيق الخدمة العسكرية في أحياء دمشق الثمانية، وقوبلت بمقاومة شديدة[104]؛ أي إنه ثمة خلفية لكلام مشاقة الذي يناقضه العظمة. كما تسرد اليوميات حادثة جرت في عام 1851 حين أُقيل والي دمشق من منصبه ونفي إلى الأناضول بسبب شكوى قنصل بروسيا في دمشق بعد ضرب يهودي اعتدى على مزارع مسلم[105]. وإذ سرد القاضي الشرعي مثل هذا في يومياته المقتضبة جدًا والبالغة الإيجاز، فهذا يعني أن هذه كانت أحداثًا مهمة ولفتت الأنظار في زمانها. ولم يكن الأسطواني، كاتب اليوميات، الذي يؤكد كل هذا ويسجله بدقة، متعاطفًا مع التنظيمات، إذ جاء في يومياته في وصف مرسوم عام 1856 التنظيماتي ما يلي: «صار رمادًا على كافة المسلمين نسأله تعالى أن يعز الدين وينصر المسلمين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»[106].

وفي تسجيله وقائع المذابح في جبل لبنان عام 1860: «أنّ الدروز قهروا النصارى وحرقوا قرايا خاصتهم نحو 12 قرية منها حمانا وكذا وكذا القرايا معدودة، كما رأيتُ [...] تعريف عن غالب المكارية النصارى بأنهم قتلوا».

(102) المرجع نفسه، ص 59.
(103) المرجع نفسه، ص 60.
(104) الأسطواني، ص 65.
(105) المرجع نفسه، ص 66.
(106) المرجع نفسه، ص 162.

ويواصل في يومياته: «تخربطت القرايا من جبل حوران إلى جبل كسروان وصار السلب والنهب لأنّ غالب القرايا مخلّطة دروز ونصارى». ثمّ يذكر كيف قام الدروز بقتل مسيحيي حاصبيا، وأنّ محمد الحرفوش جمع المتاولة ودخلوا بعلبك[107]. ويصف الأجواء في دمشق بعد أحداث لبنان بأنّها أجواء خوف، فالمسلمون اعتقدوا أنّ النصارى سيهاجمونهم والعكس. حتى إنّه في العيد «ما صلى بالأموي سوى نحو صفين فقط، غالب الناس ما صلوا العيد خوفًا»[108].

وهو يروي البداية التي أصبحت الأكثر انتشارًا في الأدبيات حول أحداث 1860، وهي أن صبية مسلمين رسموا الصليب على الأرض وعلى دكاكين المسيحيين، وأنّ «مسيحيين اشتكوا إلى المشير الذي أرسل الأولاد ليكنسوا حارة النصارى». وأنّ أخ أحد المعتقلين، واسمه إبراهيم الشعال «نادى بأعلى صوته: يا مسلمين، يا أمة محمد، المسلمين يكنسوا حارة النصارى [...] وصار ينادي هو ومن معه بأعلى صوتهم: يا سيدنا يحيى، يا غيرة الدين، سكروا الدكاكين»، وبدأ الحرق والنهب والقتل، «حتى صاروا يتعرضون للذين في بيوت المسلمين»[109]. ثم يذكر استغلال المسيحيين بعد الأحداث للحرق ليزيدوا في التعويضات، وأنّ الحكم كان يأخذ بيدهم في الشكوى على المسلمين[110].

وأكدت تقارير بريطانية أن الجنود الذين وضعوا في الحي المسيحي لحمايته بضغط من القناصل على إثر التوتر الذي ساد المدينة طوال أسابيع والأجواء المشحونة ضد المسيحيين، كانوا أول من بادروا بالهجوم إضافة إلى الأكراد بقيادة محمد سعيد آغا[111]، وقدّر الموفد البريطاني اللورد دوفرين عدد بيوت المسيحيين التي أحرقت بألفي بيت[112]. ويتضح من الحديث عن أعمال الحرق

---

(107) المرجع نفسه، ص 171.

(108) المرجع نفسه، ص 173.

(109) المرجع نفسه، ص 173-175.

(110) المرجع نفسه، ص 199.

(111) **مجموعة المحررات السياسية**، ج 2، ص 210-220.

(112) Alfred C. Lyall, *The Life of the Marquis of Dufferin and Ava* (London: John Murray, 1905), p. 106.

والقتل والنهب واغتصاب النساء أن ما جرى هو مذبحة (بوغروم) واسعة النطاق. ويدعي اللورد دوفرين في تقاريره أن فؤاد باشا حاكم الضباط الأتراك بصرامة، مؤكدًا أنه هو الذي شرح له أنه من المفضل أن يقوم هو بإنزال أشد العقوبات بهم وأن ذنبهم بوصفهم مكلّفين بحماية السكان أكبر من ذنب العرب الذين كان فؤاد باشا يأمر بشنقهم[113].

خلال المرحلة ذاتها، وبعد الأحداث بفترة قصيرة نسبيًا صدر في عام 1895 كتاب بعنوان **حسر اللثام عن نكبات الشام** تناول أحداث جبل لبنان ودمشق من زاوية نظر مشاقة نفسها تقريبًا. لكنّه انحاز إلى السلاطين الإصلاحيين أمثال محمود الثاني وعبد المجيد، وعدّ التنظيمات الخيرية «حفظًا لراحة صنوف الرعايا في الداخل وتجديد سطوة المملكة في الخارج»[114]. ولكن رجالات الدولة مثل أحمد باشا والي الشام عارضوا التنظيمات. وحاول الكاتب أن يثبت «أن الفتن والمذابح التي ورد ذكرها في تاريخ الشام لم تكن بقصد من أحد السلاطين أو رجال دولتهم الأمناء بل من العمال الأردياء ومن تعدي الفئات التي أبادها السلطان محمود الثاني»[115]. وهو يحمِّل المؤامرات التركية لشق الصف بين الدروز والنصارى والتدخلات الدولية، خاصة الفرنسية المسؤولية عن بداية التوتر الطائفي هناك بعد الانسحاب المصري[116].

ويبدأ محمد كرد علي سرده أخبار ما يسميه بأخبار «مذابح النصارى المعروفة بحادثة سنة الستين وحادثة بيت مري ودير القمر» بالقول إنّ المسيحيين استطالوا بعد حرب القرم في هذه الديار ولا سيّما في لبنان، وأنّ الدولة أخذت «تثير الدروز على المسيحيين على ما يؤكده الغربيون والمسيحيون من أبناء هذه البلاد»[117]. ويضيف أنّ الأصابع العثمانية والأجنبية عبثت بعقول المغفلين.

---

(113) Ibid., p. 109.

(114) شاهين، ص 24.

(115) المرجع نفسه، ص 25.

(116) المرجع نفسه، ص 73-75.

(117) محمد كرد علي، **كتاب خطط الشام**، مج 3 (دمشق: دار النوادر، 2013)، ص 81.

وسبق أن توصّل اللورد دوفرين إلى نتيجة مفادها أنّ الحروب التي سادت في الجبل منذ عام 1845 حتى 1860 كانت ناجمة عن استياء الحكومة العثمانية من الاستقلال الممنوح للجبل، ورغبتها في إثبات أنّه لا يمكنه حكم ذاته، وما دفعهم إلى إثارة دفائن الأحقاد القديمة بين الدروز والموارنة، خصوصًا بعد أن ازداد غرور المسيحيين بسبب المساعدات الأجنبية ورغبة الأتراك في الانتقام منهم لهذا السبب. وبحسب تقديره تجاوز الدروز المخطط التركي في ما ارتكبوه من أعمال قتل بحق المسيحيين، وكذلك فعل خورشيد باشا وأعوانه[118].

وبالنسبة إلى أحداث دمشق، يقول كرد علي إنّه ما كان يخطر في البال أن تصل شرارة الاضطرابات من جبل لبنان إلى دمشق التي يسميها مدينة التسامح واللطف. وحين ينتقد سلوك المسيحيين يعتمد على ميخائيل مشاقة، ويتفق معه أيضًا على أنّ مسلمي دمشق عامّة وسوريّة خاصّة كانوا قد اعترضوا على التنظيمات التي قامت بها الدولة مضطرّةً بعد حرب القرم[119].

ورأى كرد علي أنّ الدولة أرادت أيضًا الانتقام ممّن تطلعوا يومًا إلى أن تحكمهم دولة أخرى كالدولة المصرية، ويراها من قرائن إثارة الدولة للأحداث للانتقام من المسيحيين. وكتب أنّ الدولة قضت 17 عامًا وهي تحرّك النعرة الطائفيّة لتضرب الدرزي بالمسيحي والمسيحي بالمسلم. وفي عام 1860 انتقمت عمليًّا من أهل البلاد «الذين قتلوا بعض ولاتها قبل دخول المصريين، ثمّ عاون محمد علي الكبير معاونة فعليّة وأدبية وبالغت في عقوبتهم حتى أنستهم ما استمتعوا به على عهد حكومته الرشيدة»[120]. لكنّها بهذا «العمل الأخرق»

---

(118) رسالة اللورد دوفرين إلى السير بولفر في 3 تشرين الثاني/ نوفمبر 1960، في: **مجموعة المحررات السياسية**، ج 3، ص 37؛ ويتبنى محمد كرد علي هذا التشخيص أيضًا.

(119) كرد علي، ص 85.

(120) المرجع نفسه، ص 94؛ المقصود هو مقتل الوالي سليم باشا الذي قام عليه أعيان دمشق عام 1831 بعد أن فرض ضريبة إضافية على السكان. عندما تولّى يوسف باشا الكنج الولاية بعد إزاحة آل العظم، أصدر قرارات تُملي على المسيحيين ارتداء اللباس الأسود. وفي ظله بين الأعوام 1812–1830 تحوّل الأعيان إلى قوة حقيقية في المدينة إلى درجة التمرد عام 1831 ورفض الضرائب التي فرضها الوالي سليم باشا على العقارات. ويبدو أن الإنكشارية ساهموا في هذا العصيان. لمزيد من التفاصيل، يُنظر: إبراهيم العورة، **تاريخ ولاية سليمان باشا العادل: يشتمل على تاريخ فلسطين ولبنان** =

فتحت أبواب البلاد للتدخل الأوروبي لحماية الطوائف «وأوجدت مسألة حماية الطائفية على مقياسٍ واسع، فنتج من ذلك إنشاء حكومات داخل حكومة، وأصبح رؤساء الدين من المسيحيين يراجعون العمال في شؤون طوائفهم في التافهات والمهمات ويريدونهم على تأييد مطالبهم وإن كانت جائرة أحيانًا، وصار العامل إذا لم يُخفض جناح الذل للرئيس الروحي على ما يجب يقيله من وظيفته بما لديه من الوسائط الفعالة. وأمست دور القناصل بعد الحادثة محاكم دائمة للنظر في قضايا من علّقوا آمالهم على الدولة التي تمثلها تلك الدار»[121].

وعمليًا يبرّئ كرد علي مدينته؛ فمن وجهة نظره كانت الدولة هي المسؤولة أولًا، إذ رجّحت كفّة الدروز في مدينة دمشق لما جاءهم من نجدات الحورانيين أبناء مذهبهم، وهو يلقي بالمسؤولية الثانية على الدروز الذين «اشتركوا أكثر من المسلمين في هذه المذابح. وكان للجند النظامي وغير النظامي من الأجناس المختلفة يدٌ في قتل المسيحيين في ضواحي صيدا وبيروت ودير القمر وحاصبيا وراشيا وزحلة ودمشق وغيرها»[122].

بعد الأحداث، احتدم الصراع بين الدول الكبرى على مناطق النفوذ في المشرق، وذلك في النقاش حول التسويات التي تلتها. وازداد تدخل الدول الأوروبية في المشرق العربي وفي مناطق السلطنة عمومًا، ولكن الأخيرة نجحت، ولو موقتًا، في المناورة بنجاح بين مصالح الدول الغربية، واستغلت تناقضات هذه الدول وصراعاتها على النفوذ، لكي تحتفظ بسيادتها.

ولا يجوز التقليل من شأن التدخلات الأوروبية في إحداث الأزمة الطائفية

= **ومدنه وبلاد العلويين والشام**، نشره وعلق عليه وألحقه بعدة سندات قسطنطين الباشا (صيدا، لبنان: مطبعة دير المخلص، 1936)، ص 94؛ أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني، **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين، الحملة الفرنسوية على مصر وأوائل حكم الأمير بشير الثاني**، ج 2، ط 2 (بيروت: المكتبة البولسية، 1984)، ص 523-526. قارن بـ: ميخائيل مشاقة، **منتخبات من الجواب على اقتراح الأحباب**، تحرى نصوصها ووضع مقدمتها وفهارسها أسد رستم وصبحي أبو شقرا، مجموعة الدكتور أسد رستم؛ 8، ط 2 (بيروت: المكتبة البولسية، 1985)، ص 41-42.

(121) كرد علي، ص 95.

(122) المرجع نفسه، ص 97.

في منتصف القرن التاسع عشر، وذلك في تفاعلها مع الواقع الاجتماعي السياسي القائم. والحقيقة أن الصراع على الهيمنة بين فرنسا وإنكلترا منذ مرحلة الحكم المصري، انتقل إلى داخل لبنان، وتحالفت الدولتان مع قيادات طوائف بما هي طوائف، أي الموارنة والدروز، فأُضيف عامل جديد لعوامل المنازعات القديمة، وغدا جبل لبنان بعد انسحاب الجيوش المصرية «مسرحًا لأبشع صور الفتنة الطائفية ومثارًا للمكائد الدولية 1845-1960»[123]. وفي عام 1854 وقّعت فرنسا وبريطانيا معاهدة تعاون مع الدولة العثمانية وأعلنتا الحرب على روسيا، فنشبت حرب القرم، وكانت معاهدة باريس 1856 التي ضمّت السلطنة إلى مجموعة الدول الأوروبية الكبرى. لكنّ المعاهدة نظّمت امتيازات مواطني الدول الأجنبيّة. وسمح مرسوم التنظيمات عام 1856، ومرسوم آخر عام 1867 للأجانب بتملك العقارات. لم يكن ثمّة علاقة واضحة بين امتيازات الأجانب وما سمي «نظام الملل»، ولكن ما لبثت أن نشأت العلاقة في الواقع.

ويمكن القول إنّه منذ حرب القرم أصبح الصراع الرئيس بين بريطانيا وروسيا، فقد عملت بريطانيا على وضع سد أمام التوسّع الروسي في الإمبراطورية، ولا سيّما في شرق أوروبا وفي مناطق القفقاز وذلك بدعم العثمانيين في الحرب، ودفع النمسا وبروسيا لرؤية مصلحتهما في وقف هذا التوسع الروسي. أمّا فرنسا فاستغلّت الرغبة الروسيّة في التوسّع من أجل توسعها هي أيضًا في الشرق لا سيّما في مصر وبلاد الشام في عهد نابليون الثالث وفي عهد رئيس حكومة بريطانيا بالمرستون الذي وصل إلى الحكم عام 1855، واتخذ مواقف متصلبة ضد التوسع الروسي والفرنسي. و«كان لهزيمة روسيا في المسألة التركية نتائج هامّة إذ خسرت بموجب معاهدة باريس 1856 جميع المزايا التي حصلت عليها إبان قرن منذ معاهدة كوجك قينارجي (امتياز حماية الأرثوذكس) ومعاهدة أدرنة (النفوذ المتفوق في المقاطعتين الدانوبيتين)»[124].

وبعد أحداث عام 1860 اختلفت المقاربات الروسية والفرنسية؛ ففي حين

---

(123) طربين، ص 53.

(124) المرجع نفسه، ص 60.

أرادت روسيا إعادة فتح المسألة الشرقية عمومًا بتعميم مبدأ التدخل لمصلحة الرعايا المسيحيين، فضّلت فرنسا الاقتصار على المفاوضة بشأن مسيحيي سورية[125]. وكان هذا أسهل قبولًا بالنسبة إلى بريطانيا، وحتى بالنسبة إلى العثمانيين. كما وقفت النمسا مع بريطانيا في الشرق لأنّها أرادت تعزيز سيادة السلطنة في شرق أوروبا، فقد كانت تفضل ذلك على أن تقوم روسيا باحتلال هذه والتوسع في اتجاهها. كانت تطلعات فرنسا إذًا أكثر واقعية من تطلعات روسيا المؤيدة للتدخل الفرنسي في بلاد الشام كسابقة ونهج أرادت الاستفادة منه في أماكن أخرى.

ولفهم الحملة الفرنسة إلى سورية بعد الأحداث، نذكر في الخلفية أنه إضافة إلى التنافس مع بريطانيا ومحاولة إحياء الإمبراطورية، كان نابليون الثالث على خلاف مع البابا، لكنّه احتاج إلى دعم الجمعيات الروحيّة المسيحية التي ينشط فيها أرستقراطيون فرنسيون مقربون من البلاط الإمبراطوري. ربما ساهم ذلك في تفعيل إرسال الحملة الفرنسية بعد مذابح 1860. «وتكمن فكرة العون للإخوة المسيحيين في صُلب البعثة السوريّة رسميًّا والتي كانت عليها أن تساهم في رفع هيبة الإكليروس الفرنسي في العالم المسيحي بأسره»[126]، أي إنّه كانت ثمّة أهداف داخلية للحملة هي التقارب مع الكنيسة.

وفي محاولة لإجهاض الحملة الفرنسية، ضغط الإنكليز على حكومة الباب العالي لسحق الفتنة في دمشق وجبل لبنان وإحلال سيادة القانون. ورابط أسطول بريطاني عند مالطا استعدادًا لتلقي أوامر بحصول إنزال أو لرقابة تصرفات الأسطول الفرنسي. قبل ذلك، تلقت الحكومة الإنكليزية اقتراحًا فرنسيًّا بإرسال قوّات مسلحة إلى سورية بتاريخ 18 تموز/ يوليو 1860. وكان السلطان قد توجّه في 16 تموز/ يوليو برسالة إلى نابليون الثالث أنّه سيبذل جهده لاستعادة النظام في سورية ومعاقبة المذنبين. أمّا روسيا فقد أيّدت إرسال قوات فرنسية تأييدًا كاملًا. وعُقد مؤتمر خاص في باريس لمناقشة المسألة السورية في 26 تموز/ يوليو

---

(125) المرجع نفسه، ص 61.

(126) بانتيشينكوفا، ص 144.

1860 شارك في أعماله ممثلو خمس دول أوروبية كبرى كانت قد وقّعت معاهدة 1856؛ وهي إنكلترا وفرنسا وروسيا وبروسيا والنمسا وممثل عن تركيا[127].

كانت بريطانيا تسعى بقوة لتحديد زمن الحملة الفرنسيّة وصلاحياتها. وأخيرًا تمكّنت بريطانيا من فرض شروط على الحملة الفرنسيّة؛ **أوّلًا** أن تتم بطلب من الحكومة التركية، و**ثانيًا** ألّا يكون احتلال سورية أكثر من ثلاثة أشهر[128]. واقترح الروس من جديد إدراج مادّة سرية للاتفاق تضمن أوضاع المسيحيين ضمن الإمبراطورية، لكن بريطانيا لم تكن راغبة في أن تستغل روسيا هذه الفقرة للهيمنة على شؤون السلافيين في البلقان[129]. وفي النهاية وقّعت معاهدة في آب/ أغسطس 1860 تطرّقت إلى الحملة بوصفها حملة أوروبية وليس فرنسية فقط. وألزمت المادة الثالثة منها قائد الحملة أن ينسق كل الإجراءات مع المفوض السامي من جانب الباب العالي في سورية، وهو فؤاد باشا في هذه الحالة[130]. وأصبح الهدف المعلن للحملة هو تعزيز سلطة السلطان.

على كل حال، انتهت الصراعات الطائفية في جبل لبنان إلى اتفاق بين الباب العالي والدول الأوروبية على إقامة متصرفية جبل لبنان، وهي أول نظام طائفي سياسي تمثلت فيه الطوائف الدينية، أي تألّفت إدارته من ممثلين للطوائف، ما ساهم في إعادة تشكيل الطوائف بوصفها كيانات اجتماعية سياسية. كانت هذه بداية تاريخ الطائفية السياسية بوصفها نظامًا. من ناحية أخرى، اعترف نظام المتصرفية من عام 1861 الذي عدّل عام 1864 بمساواة اللبنانيين الكاملة أمام القانون، وإلغاء جميع الامتيازات الإقطاعية[131]، وذلك من وحي ثقافة التنظيمات. واستمر هذا النظام إلى أن ألغاه الاتحاديون بعد انخراطهم في الحرب العالمية الأولى (1914-1918)، واكتسب جبل لبنان خلال عهد المتصرفية كيانية طائفية سياسية قوية. كان هذا أول نظام سياسي طائفي عرفته

(127) المرجع نفسه، ص 148-164.
(128) المرجع نفسه، ص 168.
(129) المرجع نفسه، ص 172.
(130) المرجع نفسه، ص 176-177.
(131) ربّاط، ص 160.

المنطقة. وسنعود إلى موضوع المتصرفية وأهميتها في تاريخ الطائفية السياسية لاحقًا.

وفي بلاد الشام، ودمشق بخاصة، تراجعت قوة فئة الأعيان التي هيمنت على المدينة، ونشأ أعيان جدد استفادوا من تسجيل ملكية الأرض، ومن الموظفين العثمانيين، كما بدأت في الصعود طبقات جديدة من التجار والمثقفين مثّلوا قاعدة اجتماعية للهوية العثمانية المشتركة، ثم أصبحوا (بعد نهاية مشروع المواطنة العثمانية) قاعدة التيارات القومية والوطنية في القرن العشرين. وفي سنة 1864، في عهد عبد العزيز، جرى ترتيب الولايات العثمانية وتنظيمها بعد أن كانت منقسمة إلى إيالات كبيرة وصغيرة غير متناسقة، وجُعلت مدينة دمشق عاصمة ولاية سورية التي تألفت من ألوية الشام وبيروت وعكا والبلقاء (نابلس) والقدس وطرابلس وحماة وحوران. وكانت اللاذقية قضاءً مرتبطًا بمتصرفية طرابلس، وكانت حمص ومعرّة النعمان قضاءين تابعين للواء حماة، وقلعة العريش مربوطة بلواء القدس، وشرق الأردن مضافًا إلى لواءي حوران والبلقاء[132]. وافتتح طريق العجلات بين بيروت ودمشق، وأُنشِئت الثكنات العثمانية والعزيزية في محلتي الباب الشرقي والميدان في دمشق، وأقيمت فيها الجنود الكافية لحراسة الأمن، ومُدّ أوّل سلك برقي بين العاصمة ودمشق. وفي سنة 1866 تولى محمد راشد باشا ولاية سورية. وبحسب كاتب محافظ هو عبد العزيز العظمة انتشر المذهب الماسوني في أيامه، وأصبحت الأكثرية من موظفي الحكومة السورية وقتئذ «من المنتمين إلى العشيرة الماسونية دون غيرها»[133]. وشهدت بلاد الشام نهضة تحديثية وعمرانية في العهد الحميدي، وفي مرحلة الاتحاد والترقي التي لم تمهلها الحرب العالمية الأولى طويلًا.

يمكن الاستفادة بسهولة من الوصف المذكور في تعقّب تفاعل التحديث من أعلى مع بنى اجتماعية تقليدية، وقوى تعدّ نفسها مستفيدة وأخرى متضرّرة، وأعيان يتمسكون بالسلم الأهلي والاستقرار، وآخرين (طائفيون بلغة عصرنا)

---

(132) العظمة، ص 183.

(133) المرجع نفسه، ص 183.

يتفاعلون مع العامة ويوجّهون غضبها نحو الأقليات المستفيدة من الوضع الجديد. واتخذ عصيان السلطة المركزية التي سلبتهم الامتيازات شكل التمسك بالهوية ضد الأقليات، وضد الخضوع للتدخل الخارجي أيضًا، والربط بين الأمرين. ولا شك في أنّ عناصر معادية للتنظيمات والإملاءات الأجنبية داخل السلطنة العثمانية نفسها، وبين الولاة أنفسهم، تضامنت مع رجال الدين المسلمين المحافظين والأعيان الذين ألّبوا العامة ضد المسيحيين.

ساهم التفاعل بين الإصلاح العثماني المتأخر الذي حاول أن يفرض مركزية الدولة (المصرية ثم العثمانية) ومؤسساتها على مناطق عاشت طويلًا في ظل لامركزية فضفاضة من جهة، وتراجع امتيازات الملتزمين مع نهاية نظام الالتزام، والقلاقل الاجتماعية الناجمة عن انهيار النظام القديم وشعور فئات اجتماعية بأفولها وصعود فئات اجتماعية جديدة، وتأثر الأقليات لأول مرة بـ «شرعة المساواة»، والتدخل الأوروبي من جهة أخرى (عبر الإملاءات والحماية وأنظمة الامتيازات للقناصل ومعاونيهم المحليين، من مترجمين وغيرهم) في نسج أواصر علاقات بطوائف بعينها في توليد ظاهرة الطائفية واتخاذها شكلًا عصابيًا حادًا. فلم تتمكن السلطنة من فرض الإصلاح في جميع أرجائها إلا بأذناب الخيل، هذا إضافةً إلى التفاوت بين أفكار الإصلاح الوافدة من اسطنبول والثقافة والبنى الاجتماعية السائدة في الأقطار العربية، وفي تمفصلاتها الهويات الطائفية. وفي زمن يجري فيه فرض المواطنة العثمانية لتشكيل نوع من أمة عثمانية، ساهم التدخل الأوروبي في الرهان على التبعيات الدينية والمذهبية التي أصبحت هويات طائفية، في زرع بذور الطائفية السياسية.

يصح هذا التقييم في حالة الطائفية السياسية، بوصفه خطابًا ونظامًا اجتماعيًا سياسيًا في لبنان على وجه الخصوص، حيث كانت الطوائف، بمعنى التديّن العشائري قائمة. ولكن إذا كانت ظاهرة الطائفة الدينية برمتها من نتاج الحداثة، فكيف نتعامل مع الذمية في دمشق، واستمرار مظاهر العداء للأقباط في مصر بالتعابير ذاتها، بما فيها حرق الكنائس منذ قرون خاصةً في العهد المملوكي؟ في هذا السياق، يجب أن نميز بين الطائفية السياسية، والتمييز السلبي والاضطهاد

على أساس ديني الذي لا بد من أن يشمل وعيًا اجتماعيًا بالحدود الاجتماعية للديانات والمذاهب أي الطوائف وحدودها، حتى لو لم تستخدم التسمية. والتمييز على أساس ديني قائم في مدن العالم الإسلامي منذ العصر الوسيط؛ فقد تعرضت الأقليات الدينية إلى تمييز سلبي راوح بين التسامح مع أهل الذمة وتركهم يعيشون حياتهم واضطهادهم وفرض عقوبات جماعية عليهم. وكان «التسامح» ضمن محاذير تؤكد الحدود، ومنها المكانة الأعلى والأدنى دينيًا على الأقل، والتمسك ببعض المميزات الخارجية في السوق (أي خارج المنزل في المدن تحديدًا)، ورفض الاختلاط بالزواج وغيره، وتحريم الخروج عن الجماعة (الملة الأمة) بالتحول من دين إلى آخر. وهذه حدود دنيا تتواصل بأشكال مختلفة متحدية تقلبات الحداثة. ولا شك في أنّها تتقاطع مع الطائفية السياسية التي تمثّل ظاهرة حديثة في سورية ومصر أيضًا، وإن لم تتحول إلى نظام سياسي إلا في لبنان(134).

لا يكفي القول إنّ الطائفية، وللدقة الطائفية السياسية، ظاهرة حديثة. أصبح هذا الأمر مفهومًا ومعروفًا. وهو صحيح في منظورنا. ولا بد من البحث أيضًا في بعض التعبيرات ما قبل الحديثة للتمييز على أساس ديني وتطييف المذاهب. وهي تعبيرات أنتجت قوالب ذهنية وتقاليد تداخلت مع البنى الحديثة، وقد سجلت بعض الظواهر استمراريةً في مصر خصوصًا.

ولكن، لا يصح أيضًا الاعتقاد أنّ الصراعات الطائفية هي الأساس وأنها هي التي أفضت إلى صراعات اجتماعية واقتصادية، كما يدعي مؤرخ لبناني آخر مناهض للطائفية هو عادل إسماعيل؛ فهو يحمّل خلاف اللبنانيين حول الهويّة أو الهويات مسؤولية أحداث اجتماعية خطرة في القرنين التاسع عشر والعشرين(135). ويرى أنّ تبديل تعبير «لبنان ذو وجه عربي» الذي اعتمده الميثاق الوطني سنة

---

(134) وأخيرًا ثمة وقائع معاصرة تدل على تحوّلها إلى واقع سياسي في الدولة، وفي سياسات الحكومات، قد يتحول إلى نظام سياسي طائفي في العراق وسورية.

(135) عادل إسماعيل، **الفتن الطائفية وحروبها في لبنان: أسبابها وأسرارها** (بيروت: دار النشر للسياسة والتاريخ، 2007)، ص 45.

1943 إلى تعبير «لبنان عربي الهوية والانتماء» في اتفاق الطائف كلّف اللبنانيين 171 ألف قتيل و300 ألف جريح ومعوّق هذا عدا دمار المدن والقرى في الحرب الأهلية الأخيرة[136]. إنه يتهم الطائفية بكل ما جرى منذ القرن التاسع عشر، ولا يرى عوامل تكوّنها السياسية والاجتماعية في الحداثة، إلا في حالة الإرساليات الأجنبية وفعلها وتأثيرها في مسيحيي لبنان.

المهم هو القدرة على دراسة شروط تشكّل الطائفية السياسية الحديثة على أساس التبعيات الدينية القديمة القائمة، وتمييزها عن الصراعات الدينية القديمة، أو التي كانت تتخذ طابعًا دينيًا أو مذهبيًا - دينيًا في الماضي، والتمييز ضد أتباع الديانات الأخرى. وهو تمييز كان قائمًا فعلًا؛ ثم الانتقال من مرحلة تحوّل المذاهب إلى طوائف إلى مرحلة إعادة إنتاج الطوائف بوصفها طوائف متخيلة بواسطة الطائفية السياسية، وذلك بعد أن تضعضعت في الواقع المعيش شروط وجود الطائفة الدينية بوصفها كيانًا اجتماعيًا. فعمومًا يربط مثقفو الطوائف بين التاريخ وما يجري في الحاضر كأن التاريخ صيرورة متصلة من الصراع الطائفي. وهذه مغالطة سهلة الترويج، ويتقبلها الوعي اليومي المفتقد الوعي التاريخي، إذ يعدّ التاريخ ماضيًا لـ«هذا الحاضر»، إنه قصة «هذا الحاضر»، أي أسطورته.

لقد فشلت محاولة آباء التنظيمات العثمانية في إنشاء أمة عثمانية تقوم على المواطنة والتعددية في آن معًا[137]. فقد انطلقت المحاولة متأخرًا، بعد أن بدأت الهويات الإثنية تتعزز في اليونان والبلقان وتتحول إلى قوميات. وتوافرت مقومات نجاح في المشرق العربي في البداية، ولكن الحماية والامتيازات الغربية سبقت تشكل حقوق المواطنة العثمانية التي تمسك بها لاحقًا العديد من المثقفين المسيحيين والمسلمين ضد الطائفية، وقبل صعود القومية العربية. لقد شهدت المرحلة ذاتها تكثيف التأثير الأوروبي في السلطنة

---

(136) المرجع نفسه، ص 48.

(137) وهذا تعيين قاطع نتيحُه من دون الدخول في شرح مفصل له يخرج عن الاهتمام المباشر لهذا الكتاب.

ومجتمعاتها عبر التجارة والامتيازات الممنوحة للتجار الأجانب والقناصل والممثليات وحماية الأقليات والإملاءات المباشرة. ودرسها كلها مؤرخون ومتخصصون في الدراسات العثمانية بتوسع. وكان أحد أوجه التأثير تحويل الملل العثمانية إلى كيانات تخاطبها الدول الغربية وتتعامل معها على مستوى الإمبراطورية. ولكن بموازاة ذلك نشأت في السلطنة ردات فعل محافظة ضد التنظيمات والإصلاحات والتدخل الغربي في الوقت ذاته، والامتيازات الممنوحة للأقليات؛ كما بزغت مظاهر النهضة الأدبية التركية والعربية في إطار العثمانية، ثم في تيارات القومية. وتاقت هذه التيارات إلى تجاوز العثمانية والطائفية في الوقت ذاته.

لقد نتج من هذه الصيرورة التي عجلت بها الحرب العالمية الأولى وانهيار السلطنة تشكّل أمة تركية في دولة وطنية، ولكن لم ينتج منها دولة/ أمة عربية، بل انتدابات استعمارية تمخضت عن دول وطنية ما بعد استعمارية لم تتمكن من حل مسألة الأمة والمواطنة، وما لبثت أن تفاعلت المسألة الطائفية في داخلها. وساهم في ذلك أنّ فرنسا تحديدًا قررت التعامل مع سورية ولبنان منذ البداية على أساس التنظيم الطائفي، كما تعاملت بريطانيا مع السكان في العراق وفلسطين بوصفهم مجموعات سكانية مؤلفة من طوائف دينية وقبائل وعشائر، وعدّت اليهود قومية وحدهم، وذلك لغرض إنشاء «وطن قومي».

ولا يمكن القول إن سورية بَرأت من الطائفية بعد أحداث 1860. فصحيح أنه نشأت قوى اجتماعية صاعدة مختلطة تطلعت إلى المواطنة العثمانية المشتركة في مرحلة التنظيمات والمرحلة الحميدية في اتجاه معاكس للطائفية، كما نشأت لاحقًا ثقافة وحركات وطنية وأحزاب معادية للطائفية، ولكن ظهرت قواعد اجتماعية جديدة للطائفية حافظت على الندوب وأحيتها جروحًا في مفاصل معينة، خاصة في حالات الهزات الاجتماعية والحراك الجماهيري غير المنظم. ولم تخل حتى مراحل الحراك الوطني في عشرينيات القرن العشرين من احتكاك طائفي وهجمات على قرى مسيحية، وربط المسيحيين بالمستعمرين، وخوف الأقلية من الأكثرية واحتمائها بالمستعمِر، وادعاء المستعمر، خصوصًا

الفرنسي، أنه يحمي الأقليات ويمنع تكرار أحداث 1860 ذات السرديات المتناقضة والجروح الغائرة في الذاكرة، بحيث يسهل استدعاؤها واستخدامها في إنتاج المخاوف والطائفية. ويتناول لونغريغ بالتفصيل ثورة جبل الدروز التي تحولت إلى ثورة وطنية، ودور الكتائب الأرمنية والشركسية في قمع الثورة وردة الفعل تجاهها، والاعتداءات على القرى المسيحية وتهجير سكانها، وخوف مسيحيّي دمشق من تفاعل الدروز والقبائل مع «غوغاء المدينة» وتأجيج الفرنسيين الطائفية ورهانهم عليها[138].

وبما أن هذا الفصل اعتمد كثيرًا على شهادات معاصري أحداث 1860، نختم هنا بشهادة من جبل عامل معاصرة للأحداث في مرحلة ثورة 1920 في جبل عامل نفسها. وكاتب اليوميات في هذه الحالة رجل دين شيعي مؤيد لفيصل وللوحدة العربية السورية، وكان قبلها عضوًا في جمعية الاتحاد والترقي، هو الشيخ أحمد رضا، الذي يشرح أنّه هو وعلماء شيعة آخرين كانوا يعتبرون الشريف حسين خليفة وابنه ملكًا شرعيًا، وأن الفرنسيين كانوا يحاولون إقناعهم بأنّ الشيعة لن يحصلوا على حقوقهم من طرف حكومة كهذه. فحين ذكّرهم الفرنسيون أنّ الملك حسين سني وهم شيعة، أجابوا كما يروي في يومياته: «إنه قد حاز الشروط من حيث كونه قرشيًا هاشميًا، ولا يمنع من خلافته كونه سنيًّا»[139].

ويذكر صاحب اليوميات هجمات للثوار من دروز الجولان والعشائر العربيّة على قرية الجديدة، وهجرة مسيحيين منها إلى النبطية. وأنّ شباب الجديدة المسيحيين قاتلوا مع العسكر الفرنسيين ضد المهاجمين[140]. كما يتناول قضايا «هجوم البدو على الحضر، وتخصيص المسيحيين، على الغالب، بما يفعلونه، وبما يستفزهم به، بعض من لا أخلاق لهم من سفهاء المسيحيين، استنادًا على

(138) ستيفن همسلي لونغريغ، **تاريخ سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي**، ترجمة بيار عقل (بيروت: دار الحقيقة، 1978)، ص 204-207.

(139) أحمد رضا، **مذكرات للتاريخ: حوادث جبل عامل، 1914-1922**، تحقيق وتقديم منذر محمود جابر (بيروت: دار النهار، 2009)، ص 103-104.

(140) المرجع نفسه، ص 64-65.

قوة العسكر. مما أدى إلى اتساع الخرق، وتباعد ما بين الطائفتين، وهما أبناء وطن واحد وماء واحد وهواء واحد». ويذكر أنّ أهالي جديدة مرجعيون كانوا من جماعة الأمير محمد الفاعور، «لكن بعد أن احتل الجيش الفرنسي البلاد قلبوا ظهر المجن للأمير فاعور، وحرضوا حاكم الجديدة الفرنسي وقائد العسكر [...] على نهب داره بقرية الخصاص»[141]. يؤكد أنّ الشيعة في جبل عامل بايعوا فيصل، وكانت لديهم نزعة استقلالية، وأنّ هذا لم يُرضِ بعض النفعيين من مسيحيي البلاد، فنسبوا كل ما جرى على نصارى جبل عامل إلى الشيعة. فانتقموا منهم لأنّهم لم يتمكنوا من الانتقام من أهل البادية والأعراب[142]. وحوّل الفرنسيون عمل عصابات الثوار إلى حافز للمدنيين لتأليف حرس وطني يعمل مع الفرنسيين للدفاع عن القرى من النهب والسلب ولفرض الاستقرار[143]. وكان بعض المتطوعين من العسكر المرابطين في صور من مسيحيي جبل لبنان، واشتبكوا مع المسلمين في ذلك البلد[144].

ويصف أحمد رضا في يومياته بالتفصيل عملية صعود الطائفية بفعل التدخل الاستعماري والانقسام حوله. فيذكر عملية تأليف عصابات مسيحيّة تحت رعاية حاكم صيدا، وانتشار شائعات كثيرة حول اعتداء العصابات المسيحيّة على نساء مسلمات، واستغلال هذه الشائعات في قضايا الشرف لتحشيد الشباب المسلم للهجوم على قرية عين إبل المسيحيّة التي أُحرقت «وقتل من أهلها مقتلًا عظيمًا وجرت فيها فظائع تقشعر منها الأبدان»[145]. وثمّة روايات كثيرة لسبب ما جرى في هذه البلدة، ولكنّ النتيجة كانت أنّ الفرنسيين تمكنوا من حشد المسيحيين في لبنان إلى جانبهم. ولا شكّ في أن الخلافات بين قرى مجاورة لقرية عين إبل وكونين كانت عاملًا أساسيًّا في تأجيج الصراع الطائفي أو تحولت الصراعات بين

(141) المرجع نفسه، ص 70.
(142) المرجع نفسه، ص 74.
(143) المرجع نفسه، ص 107-108.
(144) المرجع نفسه، ص 111.
(145) المرجع نفسه، ص 119-120.

قرى مسيحيّة وشيعية متجاورة إلى صراعات طائفيّة[146]. وتلت هذه الأعمال حملة عسكريّة فرنسيّة على بلاد بشارة، أي جبل عامل الجنوبي. ويصف كاتب اليوميات عمليات الانتقام التي جرت ضد الشيعة، بما في ذلك العقوبات الجماعيّة وتغريم الشيعة بشكل جماعي لتعويض نهب بيوت المسيحيين في عين إبل[147]، والجهود التي بذلها هو وزملاؤه العلماء في إقناع القادة في بيروت بعدم التعميم على الشيعة واتخاذ موقف ضد العقوبات الجماعية في حقهم، وما قام به الشيعة من حماية للمسيحيين في النبطية وغيرها.

لقد فُرضت العقوبات على الشيعة كطائفة، وفي رأي الكاتب لأنّها لم تذعن للانتداب، ولكنّ هذه الطائفة أيضًا لم تلق مساعدة من الجند السوري العربي ولا من زعماء العرب وقادتهم في سورية[148]. «وكما أهمل زعماء الشيعة، أمر العصابات الجاهلة الثائرة، بتعديهم على إخوانهم وأبناء موطنهم، بحجة أنهم ممالئون للإفرنسيين، ولم يفرقوا بين الجاني والبريء. كذلك أهمل زعماء المسيحيين، أمر هؤلاء الجاهلين المنتقمين من قومهم»[149]. وتحوّلت بالتدريج الانتفاضة ضد الفرنسيين إلى حرب طائفيّة بين المسيحيين والشيعة، فيذكر هجوم للثوار على دير ميماس واشتعال قرية الخربة وحرائق في شمالي الجديدة وهجوم على قرى الشقيف وغيرها[150].

ويلخص كاتب اليوميات أحداث 18 حزيران/ يونيو 1920 مثلًا كما يلي: «هذا اليوم أول أيام عيد الفطر، ولم أر مثله عيدًا، عيد كرب وبلاء، يمر على قطر جبل عاملة. الإنسانية تتألم وأعمال الفوضى ضاربة أطنابها فيه. رجال الحكومة يسلبون وينهبون، باسم جمع الغرامة من الشيعة. وعصابات باسم الثائرين، تنهب المسيحيين. وعصابات مسيحية، بتحريض رجال الأمن [...] تنهب المسلمين الشيعيين [...] والعساكر الفرنسية تجوس خلال الديار،

(146) المرجع نفسه، ص 124-125.
(147) المرجع نفسه، ص 129-135.
(148) المرجع نفسه، ص 137.
(149) المرجع نفسه، ص 138.
(150) المرجع نفسه، ص 141.

يتبعها جماعة من الموتورين من عين إبل ينتقمون. الطرق مقطوعة والفساد عام. ومهاجرو مرجعيون، من الجديدة وما حولها من القرى المسيحية، ملأوا النبطية وصيدا مذعورين. ومهاجرو جبل عامل في قرى فلسطين، مشتتون ومذعورون»[151].

لقد قدم لنا كاتب اليوميات هذا نموذجًا حيًا عن سهولة تحويل انتفاضات شعبية وطنية في بداية القرن العشرين إلى احتراب أهلي. والمشكلة الحقيقية هي راهنية هذا الوصف في المشرق العربي بعد مرور نحو قرن من كتابته.

(151) المرجع نفسه، ص 143.

الفصل السابع

في تركيب العصبية الخلدونية على الطائفة

ليست الطوائف الدينية ظاهرةً حديثةً، وإن بدا تصريحنا تقليديًا في مقابل القول بحداثتها، والذي يبدو مجددًا. فقد كانت قائمة على شكل جماعات محلية وفِرَقٍ وغيرِها في البلدات والتجمعات السكانية والأقاليم. والجديد هو نشوء الطوائف الدينية على مستوى عابر للمحلي، والأهم من ذلك قيامها في سياق الدولة ووعي المجال العمومي، وكذلك في التمثيل الضمني المضبوط لها في بنية النظام السياسي (كما في حالة النظام السوري) أو على نحوٍ محزب أو مقنن عبر الطائفية السياسية (كما في حالتَي العراق ولبنان)، أو على مستوى التطلع إلى مكانة في الدولة، وكذلك الطوائف العابرة للدولة مع الوعي بوجودها، أي تحدّيها، وهي التي أسميها هنا الطوائف المتخيلة. كما أن الجديد هو نشوء واقع وخطاب سياسيَّيْن، أي بنية محددة للقوة والسلطة، تتحول من خلالها حتى الأكثرية، كما في حالة المسلمين السنّة في بعض البلدان مثلًا، إلى طائفة.

لا بأس أن نذكر هنا أن تعدّد المذاهب والديانات ليس في حدّ ذاته سببًا للنزاع في الحداثة. في الماضي نشبت حروب دينية، وساهمت الحروب نفسها في تكثيف عملية سبقتها؛ وهي تبلور الأطراف المتحاربة بوصفها طوائف، وتحويل المذاهب والديانات إلى طوائف. أما في عصرنا فلا وجود لحروب دينية تقريبًا، والناس لا تتصارع بدافع العقيدة، أو بهدف فرض العقيدة الدينية، إلا في هوامش دول وبلدان تقع غالبيتها في العالم الإسلامي، كما في حالة هوامش العراق وسورية وليبيا في ظروف ضعف الدولة. ولا يفهم هذا في حد ذاته إلا إذا فهمنا

الخلفيات السياسية والاجتماعية لحاملي راية الحرب العقيدية المزعومة هذه، مثل التنظيمات السلفية الجهادية على أنواعها. **تصلح عوامل صعود الطائفيّة ذاتُها لتفسير صعود النزاعات العشائرية والجهوية والإثنية حتى في دول ليس فيها طوائف دينية متعددة. فالطائفيّة ظاهرة اجتماعية وسياسية وإشكالية لا علاقة لها ضرورية بتعدد الديانات والمذاهب الطوائف، وإن كانت قابلة للتطور والتفعيل في شروط معينة في البنيات المتعددة دينيًا ومذهبيًا، لكن ليس ثمة علاقة حتمية بين الأمرين. فإذا توافرت العوامل نفسها، وإن لم توجد طوائف متعددة؛ فقد تتحوّل العشيرة أو الناحية أو أي جماعة تستند إليها السلطة في الولاء والتعاطف إلى «طائفة»، أي إلى كيان اجتماعي - سياسي في إطار الولاء للنظام مثلًا، في مقابل تحوّل المعارضة إلى «طائفة» باستنادها إلى جماعة أو جماعات هوية في معارضتها للنظام، وهذا كله في سياق الصراع على الدولة وفيها**[1]. «إن كل تطييف للدولة، أي إخضاعها جزئيًا أو كليًا لمصالح فئة معينة، اجتماعية أو مذهبية لا فرق، وفي أي زمان ومكان، يفقدها صفتها كمؤسسة عمومية أو للعموم، ويؤدي كرد فعل طبيعي إلى تدويل[2] الطائفة، أي يدفع الجماعات المختلفة، الدينية أو القروية أو القبلية إلى تفعيل علاقات التضامن [...] وتجييرها إلى قناة من قنوات تداول السلطة

---

(1) الأطروحة الرئيسة في كتاب مهم لبرهان غليون هي أن الطائفية تعود إلى السياسة والمجال السياسي؛ فهي السوق السوداء للسياسة، أو سياسة ظل موازية للسياسة. وهو طرح صحيح ينطبق على مجتمعات تعيش في ظل أنظمة طغيان لا تتيح المجال لقيام تنظيمات سياسية أو مدنية في دولة متعددة الطوائف. يُنظر: برهان غليون، **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، ص 30.

إنها سوق النظام السوداء في عملية إحاطة نفسه بالموثوقين، وسوق المجتمع السوداء في التعبير عن معارضته. وقد تجلت صحة هذا الوصف أكثر حينما طال عذاب السوريين في الثورة، وخرجت إلى السطح قوى الصمود كافّةً التي كانت تساعد الشعب السوري على التكاتف والتنفيس عن الغضب في ظل الاستبداد عقودًا طويلةً، كما كانت أداتهم في فهم طبيعة هذا الاستبداد.

ونتفق معه في أن مرحلة الاستقلال قد شهدت تعاليًا من النخب القيادية على الطائفيّة لإحباط المخططات الاستعمارية التقسيمية، وذلك من دون وهم تجاوز التعددية الطائفيّة في المجتمعات العربيّة. يُنظر أيضًا: برهان غليون، «نقد مفهوم الطائفيّة»، مجلة **الآداب**، السنة 54، الأعداد 10-12 (2006)، ص 82-87.

(2) لعل المقصود هو «دولنة» وليس «تدويل».

والصراع عليها، مما يعني أيضًا شحنها بقيمة ووزن سياسيين متزايدين [...]»[3]. وليس المقصود، بالطبع، أي جماعة، بل تلك الجماعات التي يمكن تمييزها من محيطها بهوية محددة، ولا يهم، بالنسبة إلى المنتمين إليها أو خصومهم، إن كانت قائمة فعلًا أو متخيلة.

لا تكمن المشكلة، إذًا، في تعدديّة الانتماءات في حدّ ذاتها، بل تكمن في عملية بناء الأمة، وتنظيم قواعد الانقسام والاختلاف التي تنتجها هذه العملية في دولة مؤسسية تحكمها القوانين بالفعل، من دون اختطاف مراكز قوة معينة لها. فإذا لم تمثّل السلطة المواطنين جميعًا، ولم تطرح مشروعًا للأمة (بوصفها مجتمع المواطنين)، وإذا لم تطمح المعارضة إلى تمثيل الأمة كلها، ولم تطرح لها مشروعًا، وإذا تلخّصت مصادر الشرعية والدعم لكليهما بقطاعات اجتماعية متمايزة عموديًا، أي تُعدّ انتماءات تبنى عليها سياسات الهوية؛ فإن المطروح ليس التعدّدية بل تنازع الجماعات. **وخلافًا للدول القديمة، بوصفها حكم سلالة بعينها بعد أن تغلّبت عصبيتها على غيرها، فإن العصبيات من هذا النوع عدوّ الدولة الحديثة. فالدولة الحديثة تقوم على تمثيل كيان المجتمع عمومًا، ولا تقوم على عصبية. وإن ما قد يحصل هو إنتاج الدولة سلالةً أو عصبيةً في خدمتها (وليس العكس)، أي إن الدولة تنشئ العصبية، وليست العصبية تقيم الدولة.** وهذا عكس تصور ابن خلدون الذي يحاول بعض الباحثين تطبيقه على عصرنا[4]. ولا أدل على ذلك من أن العشيرة قد تأكّلت موضوعيًا حال كونها بنية اجتماعية في عديد من البلدان العربية، لكن سلطة الدولة أعادت بعثها؛ ليس عبر إحياء العشائر المتأكّلة بنيويًا، بل عبر بعث العشائرية أو القبلية.

كتب ابن خلدون أن المُلك هو الغاية التي تجري إليها العصبية: «وأما المُلك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها فإذا

---

(3) غليون، **نظام الطائفية**، ص 29.

(4) يُنظر نموذجًا على محاولة تطبيق ابن خلدون على الدولة في سورية في: ليون ت. غولدسميث، دائرة الخوف: **العَلَويون السوريون في الحرب والسلم**، ترجمة عامر شيخوني؛ مراجعة وتحرير مركز التعريب والبرمجة (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2016).

بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه، لأنه مطلوب للنفس ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعًا فالتغلب الملكي غاية للعصبية»[5]. وتكون العصبية بالالتحام بالنسب أو ما في معناه، «فالصريح منه مقصور على المتوحشين في القفر. والنسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام»[6]. وتكون الرئاسة في نصاب مخصوص داخل العصبية يتغلب على غيره[7]، والمقصود غالبًا سلالة حاكمة. «وذلك أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب. والغلب إنما يكون بالعصبية [...] فلا بدّ للرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة ... إلخ»[8].

أما الدولة الحديثة فليست سلالة حاكمة ترتكز على عصبية متغلبة، بل هي كيان سياسي يعبر عن عموم أصبح تجسيده ممكنًا، ويتجلى في السيادة الإقليمية (على الأرض المعرّفة بحدود)، وفي المواطنة أيضًا. ولا تقيمها العصبية بل العموم. أما حينما ينتج النظام الحاكم عصبية في خدمته، أو يحيي عصبية قديمة ويضفي عليها معانيَ ووظائف جديدة، فإنها تستدعي على الفور عصبيات أخرى ضدها، ويقود ذلك إلى حالة صراع اجتماعي يهمش السياسي، أي يهمش الدولة التي تتحول نخبتها المسيطرة إلى جماعة من الجماعات. وحيث لا توجد تعدّدية عصبويّة قد تُخلق تعددية كهذه، بالمعارضة التي تحيي عشائر أو طوائف أخرى، أو بتحويل النواحي إلى هويّات، أو انشقاق العشيرة إلى بطون متنافسة، وحتى بتوليد هويات سياسية حزبية أيديولوجية أشبه بالعصبيات للجماعات المتخيلة، أي بخلق هويّات جديدة تقسم المجتمع عموديًا.

ويضع بعض الباحثين العصبية في مقام الانتماء إلى جماعة، أيِّ جماعة، مع

(5) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون، وهي الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة؛ مراجعة سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، 2010)، ص 174.

(6) المرجع نفسه، ص 160-161.

(7) المرجع نفسه، ص 164.

(8) المرجع نفسه، ص 165.

أنه لم تكن هذه دلالته عند ابن خلدون. وصحيح أن تعريف العصب ينتمي إلى الحقل الدلالي نفسه للعصبة وهي الرباط، إلا أن اللفظ ليس المصطلح الخلدوني التحليلي. العصب في **لسان العرب** ما يشد أطناب المفاصل عند الإنسان والدابة، بمعنى يربط بعضها ببعض، ومنها عصبة الرأس مثلًا، والعصابة بمعنى العمامة. «والتعصب من العصبية. والعصبية أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبته، والتألب معهم على من يناوئهم، ظالمين كانوا أم مظلومين. وقد تعصبوا عليهم إذا تجمعوا [...] والعَصبة الأقارب من جهة الأب ... إلخ»[9]؛ فالعصبية من العصبة أي الرباط. ولكن هذا لا يكفي لفهم المقصود عند ابن خلدون.

ويقسّم فؤاد خوري العصبية إلى ثلاثة أنواع (ولا ندري لماذا ثلاثة فقط؟): عصبية قبليّة، وعصبيّة طائفيّة، وعصبيّة إثنية. وأخطأ مرة أخرى حين عدّ العصبيّة الطائفية نابعة من وحدة الإيمان والممارسات الدينيّة[10]. صحيح أن موضوع العصبية الطائفية هو جماعة العقيدة أو المذهب والطقوس والممارسات المترتبة عليها، ولكنّها لا تنبع منها، فهي شكل من التنظيم الاجتماعي. كما أنه من الضروري التذكير بأن العصبية بمعنى التعصب لأي جماعة (إثنية أو دينية أو غيرها) ليست هي عصبية ابن خلدون القائمة على القبيلة وبطونها القوية المتنافسة على السيطرة وتسلم الحكم عبر نفي العصبيات الأخرى، والتي تقود إلى تغلب فرع من القبيلة على الآخرين؛ فليس هذا موضوع الطائفية.

وقبل أن يفطن باحث مثل ليون غولدسميث إلى النموذج التحليلي الخلدوني في فهم العلويين في السلطة في سورية، كان قد سبقه إليه الباحث الفرنسي ميشيل سورا في أبحاثه عن النظام السوري أيضًا؛ فلقد استعار سورا نموذج ابن خلدون لفهم صعود ما يعدّه حكم الأقلية العلوية في سورية، داحضًا صلاحية نظرية الدولة في فهم ما جرى هناك؛ فهو بالنسبة إليه حكم سلطاني، وصل بتغليب عصبية عشائرية تستخدم الدين للفوز بالسلطان، ثم استخدام الطغيان لإحداث الرعب

---

(9) يُنظر مادة (ع، ص، ب)، في: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، 2005)، ج 10، ص 167.

(10) Fuad I. Khuri, *Imams and Emirs: State, Religion, and Sects in Islam* (London: Saqi Books, 2006), p. 52.

(الإرهاب) وحماية هذا السلطان. يستعيد سورا «إطارًا تحليليًا وضعه منذ ما يقارب الستمئة عام المفكر ابن خلدون عندما أظهر كيف تقوم في مكان معين عصبية ما، تدعمها روابط الدم أو، ببساطة، تشابُه المصير فقط، باستغلال دعوة دينية أو سياسية (وفي الإسلام الأمران مرتبطان ببعضهما ارتباطًا لا انفكاك له)[11] وسيلة للوصول إلى السلطة المطلقة أو الملك»[12].

وفي رأينا؛ يقلل سورا الذي نتفق مع نتائجه، وليس مع تحليله، من أهمية مؤسسات حديثة مثل الجيش والحزب والمنظمات والقوى الحزبية والاجتماعية - السياسية المتحالفة معه وغيرها القائمة في الدولة السورية، على الرغم من نظام الطغيان السائد فيها منذ سبعينيات القرن الماضي. ونحن نرى أنه لولا هذه المؤسسات لما نفعت أي عصبة أو جماعة في السيطرة على دولة حديثة. ولا نرى أن الطائفية السياسية هنا عصبية سابقة على السلطان، مثل العصبية القبلية، بل نعتقد أن السلطان في عملية تثبيت مواقعه في الدولة والحزب والجيش احتاج إلى الولاء المباشر له، واستغل منافعه ومؤسساته وغنائمه ورواتبه ومراتبه فأعاد إنتاج الطائفية عبر الولاء الشخصي للحاكم والمسؤولين. ليس لأنه مؤمن بها بالضرورة بل لمقتضيات الحكم. إنها ليست طائفية التبعية لمذهب لا تعرفه إلا قلة من المتعصبين للطائفة، بل طائفية نظام الحكم والامتيازات.

رأى علي الوردي في كتابه **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي** أن ثمة تناقضًا بين العصبية القبلية والدولة. وهو الذي يرى في ابن خلدون مرجعًا لأي علم اجتماع عربي، إلا أنه ناقضه (من دون أن يلاحظ ذلك) في مقولته الرئيسة؛ فالعصبية عند ابن خلدون أساس الدولة، فلا دولة بلا عصبية. والحقيقة أن التناقض ظاهري فقط؛ فالدولة التي يقصدها ابن خلدون هي السلالة ذاتها، وهم المتغلبون من داخل عصبية قبلية معينة. أما الدولة الحديثة التي يتحدث عنها الوردي ولا يقدّم

---

(11) نحن لا نتفق مع هذا الرأي، إلا بقدر ما كان الدين والسياسة والمجتمع عناصر متداخلة في المجتمعات التقليدية. ولكننا لا نرى أن الدعوة الدينية يجب أن تكون سياسية إذا كانت إسلامية.

(12) ميشيل سورا، **سورية: الدولة المتوحشة**، ترجمة أمل سارة ومارك بيالو؛ تقديم برهان غليون وجيل كيبل (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص 83.

أي تحليل بشأنها، إنما هي كيان سياسي للمجتمع كله، يقوم على السيادة الإقليمية من جهة والمواطنة من جهة أخرى. وهي بمعناها هذا بالنسبة إلى العصبية البدوية «ليست سوى نظام للذل ودفع الضريبة»[13]. وهو يرى أن الدولة لا تقوم في البداوة إلا على نحو عابر، وهي إن قامت في البداوة تكون في الحقيقة مشيخات وليست دولًا[14]. لكن الدولة الخلدونية في الماضي تقوم على هذه العصبية. هذه دولة ابن خلدون وعصره، ولكنّها ليست الدولة الحديثة.

وفي المقابل، يحاول بعضهم فرض النموذج الخلدوني على الدولة الحديثة لتفسير سيطرة قوى سياسية. وفي رأينا؛ يخطئ كل من يحاول دراسة الدولة العربية الحديثة بمفاهيم العصبية مع إسقاط مفهوم العصبية الخلدوني الخاص بالقبيلة (في الدولة بمعنى تسيّد سلالة بعينها) على الطائفة الدينية في عصرنا، وذلك في سياق علاقات القوة داخل الدولة الحديثة.

يتبنى بحثنا هذا مقاربة نظرية، مفادُها أن القوى التي تسيطر على الدولة الحديثة تنتج عصبية، أو تعيد إنتاجها، في ظروف تاريخية معينة، وليست العصبية هي التي تستولي على الدولة. لقد تبنى مؤلف مثل غولدسميث تفسيرًا خلدونيًا لنظام الحكم في سورية[15]، والفرضيّة الرئيسة في كتابه أنّه في الإمكان

---

(13) علي حسين الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث**، ط 3 (بيروت: الوراق، 2012)، ص 29. صدر هذا الكتاب عام 1965. وهو لا يشبه الدراسات العلمية السوسيولوجية الكمية التي نعرفها بتأثير تطور هذا العلم في الأكاديمية الغربية، ولا النظريات السوسيولوجية، بل يشبه مجموعة انطباعات عن المجتمع، تؤكد فرضيات مبنية على تحليل عقلاني، وتتضمن أفكارًا مهمة. ليس المهم في مثل هذا الكتاب منهجه العلمي، فليس فيه منهج بحث، بل الأفكار الجديدة التي يطرحها. وربما لو قدم هذا الكتاب لأي دار أكاديمية لتنشره (بما في ذلك المركز العربي للأبحاث) لما قبلت بنشره، لأنه، فعلًا، مجموعة انطباعات وأفكار مسنودة بأحداث وحكايات يتناقلها الناس.

(14) المرجع نفسه، ص 35.

(15) ويعرف الكاتب ليون غولدسميث المشار إليه في هامش سابق ابن خلدون بأنه «فيلسوف سياسي تونسي». ويكشف هذا التعريف السهولة التي يسقط فيها الكاتب مصطلحات مستوحاة من الواقع الراهن على الماضي. كما يعتمد على مناقشة غسان سلامة ووليام هاريس في اعتمادهما نظريّة ابن خلدون في تفسير المسائل السياسيّة وفي تفسير خضوع الدول الضعيفة للولاءات التقليديّة. يُنظر: غولدسميث، ص 27-28. وهي مقاربة أكثر دقة من مقاربته.

توسيع نظريّة ابن خلدون في العصبيّة لتشمل الطائفة، بحيث يمكن الحديث عن عصبية طائفية تفسّر صعود حكم عائلة الأسد بالاعتماد عليها. ولكنّه يضيف إلى عناصر العصبيّة أمرًا لم يكن قائمًا في نظريات ابن خلدون؛ هو سياسة الخوف الطائفي، ويقصد به خوف الأقليات من الأغلبيّة إذا فقدت سيطرتها على الحكم. ويتأسّس الخوف هذا على الذاكرة الجماعيّة عن الاضطهاد والتمييز الذي لحق بأتباع هذا المذهب في الماضي. إنّ الخوف هو العامل الرئيس في دعم العصبيّة العَلَويّة لحكم عائلة الأسد. ولكن عامل الخوف من الأكثرية قائم في تحديد هوية الأقليات عمومًا بحكم تعريفها (بعصبية ومن دونها)، ولا يحتاج إلى نظرية العصبية الخلدونية.

يناقش غولدسميث فرضيّة أنّ الرابطة الطائفيّة غير كافية في تفسير هذا الالتفاف حول حكم الأسد، وإنما لا بدّ من رؤية التوزيع الانتقائي للامتيازات. وهو يرى أنّ الخوف أقوى من الامتيازات، لا سيما أنّ العَلَويين لا يحظون بـ «امتيازات استثنائيّة في سوريّة المعاصرة»[16]. ولا يدرك الكاتب أنّ ثمة امتيازاتٍ معنويةً متعلقةً بمشاعر التفوق على الآخرين في المكانة في الدولة، والفخر في مقابل الذل، وأن الشعور بملكيّة الدولة هو امتياز، وهو امتياز معنوي من الدرجة الأولى يساهم في إنتاج جماعة متخيلة تملك الدولة، ويمنح شعورًا بالتفوق والثقة؛ فالامتيازات ليست ماديّة فحسب. وهذا الشعور بأن الإنسان ينتمي إلى جماعة تملك الدولة (أجهزتها الأمنية، ورموزها، ومناهج تدريسها)، وجماعة أخرى محرومة من ملكية الدولة، أو من حصة ملائمةٍ فيها، هو أحد أهم مصادر الطائفية المعاصرة التي يجري تأجيجها في العراق. يدرك غولدسميث أنّ العصبيّة الخلدونية التي ترفع زعيمًا إلى الحكم هي عصبيّة قبليّة لجماعةٍ مباشرةٍ، وهو يوسع مصطلحها ليشمل العصبيّة الطائفيّة؛ فتصبح العصبيّة عنده هي الانتماء أو التعصب عمومًا. ولكن هذا أمر لا يحتاج إلى نظريّة ابن خلدون، وهو يرتكب خطأً بالاستناد إليها. وهو خطأ يقلب الوعي التاريخي بالدولة.

تتناول نظريّة ابن خلدون تناولًا مباشرًا العصبيّةَ القبليّةَ، وليس التعصّب أو

(16) المرجع نفسه، ص 28-29.

الانتماء إلى أي جماعة كانت. وهي العصبية التي تمكّن سلالة من قيادة قبيلة معينة، وتتمكن بواسطتها قبيلة من الاستيلاء على الحكم[17]. كل إنسان يُدركُ مفهوم التعصب والانتماء وأهميّته في تماسك المجتمعات، كما يدرك أي مواطن متوسط الثقافة أن تماسك الأقليات متأثر بعنصر الشعور بالتهديد أو الخوف. لا حاجة إلى ابن خلدون هنا، وليس هذا هو المقصود بالعصبية عند ابن خلدون. ما قصده ابن خلدون هو بالضبط العصبيّة القبليّة التي تقوم عليها السلالات الحاكمة القويّة، وليس جماعةً متخيلةً مثل الطائفة التي قد تحتاج إلى تعصّب أشدّ من أجل تماسكها، أي تعتمد في الأساس على الانتماء، وهذه مسألة لم يرها ابن خلدون. وكأن مؤلف كتاب **دائرة الخوف** يريد أن يدرس المجتمع العربي بـ «منهج عربي» يستمده من القرن الرابع عشر الميلادي، فيرتكب خطأين؛ **أولهما** افتراض أن مفاهيم العلوم الاجتماعية الحديثة ونظرياتها لا تنطبق على العرب، **وثانيهما** أن العرب ظلوا على ما هم عليه منذ سبعة قرون. فيقع بذلك في مغالطات مضاعفة لا يرتكبها المستشرقون المعاصرون.

ولهذا يخطئ صاحب هذه المقاربة في فهم الطائفية في تفسيره؛ فيذهب إلى أنّه عندما «استولى العلوي حافظ الأسد على السلطة في دمشق سنة 1970 وأسّس دولة غير متوقعة في سوريّة المعاصرة كان ذلك بفضل الدعم والتأييد الذي تلقاه من عصبيّة طائفته»[18]. والحقيقة أنّ حافظ الأسد وصل إلى الحكم بفضل عدم طائفيّة حزب البعث وليس بفضل عصبية طائفته[19]. بل إن عددًا كبيرًا من البعثيين

(17) يُنظر: ابن خلدون، الفصل السابع، ص 159-160، الفصل الثامن، ص 160-161 والفصل الحادي عشر، ص 164. ولديه وضوح كامل في أن الزراعة وغيرها من المهن التي يدفع أفرادها المغارم والضرائب موجبة للذلة، ما يجلب معه خلق المكر والخديعة «فإذا رأيت القبيل بالمغارم في ربقة من الذل فلا تطمعن لها بملك آخر الدهر، ومن هنا يتبين لك غلط من يزعم أن زناتة بالمغرب كانوا شاوية يؤدون المغارم لمن كان على عهدهم من الملوك» (ص 178).

(18) غولدسميث، ص 30.

(19) جاء في فصل «التكتيل الطائفي» في كتاب الرزاز: «مع أن ثلاثة من القادة الذين أشرفوا على ولادة التنظيم العسكري في مصر كانوا ينتمون إلى الطائفة العلوية، فإن هذا لم يجلب النظر في حزب جعل أساسه القومي بديلًا لكل تعصب إقليمي أو عنصري أو طائفي»، يُنظر: منيف الرزاز، **الأعمال الفكرية والسياسية: التجربة المرّة** (عمان: مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية، 1986)، ص 158.

ممن يمكن أن يصنفهم غولدسميث «علويين» قد عارضوه أشد المعارضة، وظل معظمهم معارضين له ولنظامه طوال فترة حكمه، يقابل ذلك عددٌ كبيرٌ من البعثيين ممن قد يمكن وصفهم بلغة غولدسميث «سنّة» أيدوا الأسد ودعموه. فكان البعثيون «السنة» الذين دعموه في حينه أكثر بكثير من البعثيين «العلويين». وهذا لا يعني أن الأسد وجيله من الضباط لم يكونوا واعين بطوائفهم وطوائف زملائهم من الناحية الاجتماعية. فقد تميز الضباط الريفيون عن رفاقهم من الحزبيين المدنيين بقربهم أكثر من التقاليد والبنى التقليدية. ولكنّهم انتموا إلى حزب حاول تجاوز الطائفية الاجتماعية القائمة، واستغلالها السياسي الذي عرفته سورية منذ القرن التاسع عشر. وقد آمن الشباب المنتمون إلى الأحزاب القومية واليسارية والليبرالية بالحزب والدولة والمؤسسات الحديثة الأخرى. وبرز وعي الضباط بالانتماء الطائفي خلال التنافس والصراع في ما بينهم، ولا سيما بعد انفصال سورية عن الجمهورية العربية المتحدة. فقد دار صراع على السلطة في داخل اللجنة العسكريّة البعثيّة بعد فشل الانقلاب الناصري في 18 تموز/ يوليو 1963، وبدأ الصراع يتخذ شكل تجمعات طائفيّة أو عشائريّة أو إقليميّة حول الضباط المتنافسين. وقد وصف منيف الرزاز هذه العمليّة، واتهامات الفريق أمين الحافظ للواء صلاح جديد بالتكتل الطائفي، وذلك في اجتماعات لجنة الضباط (وهي غير اللجنة العسكرية)[20]. وكتب الرزاز أيضًا: «لم يكن هذا النزاع الأول في تاريخ اللجنة العسكرية. فقد أقصي عنها قبل ذلك آخرون أهمهم اللواء محمد عمران، الذي بدأ طموحه يهدّد كلًا من الفريق واللواء صلاح معًا. فأقصته اللجنة [...] واستعملت ضده تهم 'التكتيل الطائفي' [...] لكن لب المشكلة الحقيقي كان في أن الحكم لم يكن يتحمل أكثر من قائد واحد»[21]. إنه صراع أفرادٍ على الزعامة إذًا. و«كان سلاحا المعركة الأساسيان هما اتهام الفريق للواء بالطائفية [...] واتهام

(20) المرجع نفسه، ص 137، هامش 1. تُعَدّ شهادات منيف الرزاز وهاني الفكيكي (التي سوف نتطرق إليها لاحقًا والمختلفة من حيث المنطلقات) على تلك المرحلة من تاريخ البعث ودور الضباط، مصادرَ لا غنى عنها لبيان نوع ثقافة العسكريين، في تفاوت واضح بينها وبين ثقافة المدنيين من قيادات البعث في ذلك الوقت.

(21) المرجع نفسه، ص 137-138.

اللواء للفريق بالدكتاتورية والتسلط»[22]. ونتفق مع تحليل الرزاز لوجود الأرياف في قواعد الحزب، ولا سيما في مرحلته الراديكالية، وكذلك أعداد الضباط العالية منهم في الجيش، ووقوف العسكريين من أبناء البرجوازية السورية ضد الوحدة مع مصر في الجمهورية العربية المتحدة ومع الانفصال، واجتماع هذه العوامل لوصول عسكريين من العلويين وأقليات مذهبية أخرى إلى قيادات التنظيم البعثي العسكري. المتحدة. «ولكن روائح التكتيل الطائفي المقصود بدأت تفوح. وبدأ الحديث عنها، أوّل الأمر، همسًا، ثمّ بدأت الأصوات في الارتفاع حين ظهرت بوادر ماديّة تسند الاتهام»[23]. وظهرت بصورة تمييز في تسريح ضباط الاحتياط وقبول طلبة الكلية الحربية، و«تمييز في قبول الضباط وصفّ الضباط في صفوف الحزب»[24]. وفي المرحلة ذاتها رأى تقرير السفارة الأميركية في بيروت إلى وزارة الخارجية في واشنطن حول الوضع في سورية؛ أن الصراع بين «الأسد العلوي في تحالفه مع طلاس السني» ضد «الزعيّن السني الذي يحتمل أنه متحالف مع الجندي الإسماعيلي وصلاح جديد العلوي»؛ يدل على أن «النظام انقسم على خطوط صراع شخصي وربما سياسي أكثر مما هو صراع طائفي. جميع المصادر تؤكد أن إبعاد الزعيّن والجندي يشكّل ضربة للموقف السوفياتي في سورية»[25].

---

(22) المرجع نفسه، ص 140.

(23) المرجع نفسه، ص 159.

(24) المرجع نفسه.

(25) Telegram, FM Embassy Beirut to Sec. State Washington, DC, priority 6258, October 26, 1968. Declassified E.O. 12356.

يؤكد تقرير للاستخبارات المركزية الأميركية من الفترة ذاتها أن السفارة السوفياتية في دمشق هددت بخطوات لم تفصّلها إذا لم يعد الزعيّن إلى منصبه. ونحن نشكك في هذه المعلومة، ولكننا نقتبسها للدلالة على الأجواء الدولية التي كانت سائدة والبعيدة من التقسيم الطائفي والرؤية الطائفية للصراع، يُنظر: Intelligence Information Cable dat. October 25, 1968. No., 252247Z Current Syrian Political Crisis: 20 to 24 October 1968, Central Intelligence Agency. Sanitized A.O. 13292.

ويظهر تقرير من اليوم الذي تلاه أن الاستخبارات الأميركية لا تنسى أيضًا هوية الضباط الطائفية؛ فمثلًا ورد في برقية يوم 24 تشرين الأول/ أكتوبر 1968 أن «في أوساط آب/ أغسطس حاول صلاح جديد أن ينقل ضباط علويين مؤيدين للأسد مثل الكولونيل علي حيدر والميجور موسى علي من مواقعهم إلى مواقع أقل أهمية، وقد رفض مؤيدو الأسد هؤلاء الانتقال وذلك بتعليمات من الأسد». ومن الواضح أنه لم يعد أساسًا لصلاح جديد في هذه الفترة الزمنية التي يحددها التقرير سلطة في إجراء =

في تلك المرحلة قسم الأميركيون القوى السياسية بموجب قربها أو بعدها من السوفيات، وليس بموجب معسكرات طائفية.

إنّ عدم طائفيّة حزب البعث وهيمنة الفكر العروبي مع التوجه اليساري المساواتي المناهض لحكم الأرستقراطية في حينه، هي التي مكّنت مجموعات من الضباط، بتمثيل عال للأقليات في صفوفهم، من السيطرة عليه، ومكّنت شخصًا مثل حافظ الأسد من الوصول إلى مناصب على مستوى سورية كلها لم يكن ليحلم بها شخص مثله. أما مسألة العصبيّة الطائفيّة فلا تتعلق بصعوده إلى الحكم وإنما بإدارة عملية بقائه في السلطة؛ بالاعتماد على الولاءات المباشرة لأشخاصٍ من منطقته داخل الحزب وفي الجيش وأجهزة الأمن المتضخمة، ثمّ بعد ذلك لارتباط أوساط واسعة من الطائفة العَلَويّة بهؤلاء الأشخاص، من الناحية المعيشيّة المحض، في وظائف الدولة والأمن والرواتب أو من الناحية المعنوية ومن الناحية القرابية العائلية والعشائرية العلوية.

وثمّة عامل آخر مهم يهمله غولدسميث على طول الكتاب، وهو دور القمع وتكنولوجيا القمع وتنظيم الحزب والاستخبارات والجيش، وكلّها تنظيمات حديثة في الدولة وليست تنظيمات طائفيّة. صحيح أن علويين يسيطرون على

= التنقلات الخاضعة خضوعًا كاملًا لوزير الدفاع حافظ الأسد، وربما لم يدرك ذلك بعد معدو التقرير. يُنظر: IIC, 21639, October 26, Syria Mid Summer 1968 to October 1968, CIA. Sanitized E.O. 13292.

وذكر تقرير آخر من اليوم نفسه أن «الأسد لن يسمح للرئيس السوري السابق أمين الحافظ المكروه من العلويين بالدخول إلى الحكومة، كما لن يسمح لمحمد عمران الذي يخشاه الأسد، وذلك بسبب شعبية عمران بين الضباط العلويين». يُنظر: IIF, 21636, October 26, 1968, Syria\USSR, 1.Plans of Hafiz Asad...2. Attitude of Asad towards..., DOI October 24, 1968. CIA. Sanitzed 13292.

وفي تقرير مطول من أيار/ مايو 1966 يبذل صاحب التقرير جهدًا بحثيًا، إذ يشرح أن الخصومات الطائفية بين الأكثرية السنية والأقليات المسلمة غير السنية سببت انقسامات إضافية. وكان قد حدد الصراعات السياسية بين كتلة الشباطيين الراديكالية وقيادة الحزب التاريخية الأقرب إلى الوسطية، وكذلك في الموقف من مصر والسوفيات والأنظمة العربية الأخرى، وكذلك الصراعات الشخصية بينهم. وأعاد الصراعات الطائفية إلى عدِّ الانتداب الفرنسي الأقلياتِ أشدّ ولاءً، وفي الحصيلة، تشجيعها على التجند للخدمة العسكرية؛ ما أدى إلى رجحان كفة الأقليات في الجيش. يُنظر: Current Intelligence Weekly: Special Report, CO6316266, Syria under the Baath, May 20, 1966. CIA, copy no. EO 13526(b) (1) and (b) (6), pp. 5-6.

مفاصلها، ولكنّها ليست تنظيمات طائفيّة أو عصبويّة، وإنما تنظيمات دولة تستخدم تكنولوجيا الضبط والرقابة والقمع المعروفة في الدول الحديثة وغير المعروفة في أيام ابن خلدون. إضافة إلى استخدامها وسائل هيجيمونية أيديولوجية عبر الحزب والتنشئة التربوية والاجتماعية ... إلخ.

دولة ابن خلدون دولة سلالة حاكمة تقوم بالعصبية وتندثر بضعفها، أما الطائفية في العصر الحديث فلا تنتج الدولة، بل تنتجها الدولة، في عملية الحفاظ على الحكم أو في الصراع على اقتسام الدولة. والطائفية تنتج طوائف متخيلة.

لقد تطرق الأنثروبولوجي اللبناني فؤاد اسحق الخوري إلى مسألة سيطرة ما يسميها «الأصوليات القبليّة» على الدولة، وتوزيع المنافع والهبات على أساس القربى والترابط الدموي - القبلي مع الحاكم، أو الود والولاء للعصبيّة الحاكمة. وهي لا تقتصر فقط على دول الخليج، وإنما هي مبدأ عام مُتَّبع في جميع البلدان العربيّة، لا فرق في ذلك بين مملكة وسلطنة وإمارة وجمهورية تتشكل منها عصبيات صغيرة أو أقليات تتحكم في كامل مصادر الوطن بما فيها رأس المال والبشر[26]. ويؤكد أنّ سيادة الأصوليّة الحاكمة تأتي في هذه الحالة قبل سيادة الدولة، وهذا ما يفترضه منطق العصبيّة الأصوليّة[27]. نحن نتفق معه على مسألة توزيع المنافع والهبات على أساس الود والقربى والولاء، ولكننا نرى أن السيطرة لا تفسر، ببساطة، بوصفها سيطرة عصبية قبلية في الدولة في عصرنا، ولا حتى سيطرة لاحقة لإحكام القبضة على البلاد.

لاحظ فؤاد خوري أنه في الدول العربيّة المركبة من ديانات أو إثنيات متعددة يبرز النمط التالي، فكتب أن السنّة العرب يسيطرون على البيروقراطيّة والخدمات العموميّة، في حين تسيطر الأقليات الطائفيّة أو الإثنيّة على الجيش وقوى الأمن، وأن هذا صحيحٌ في المغرب واليمن وعُمان وسورية ولبنان ودول الخليج. في المغرب يسيطر البربر (ويقصد بهم الأمازيغ) على الجيش وقوى الأمن، وفي

---

(26) فؤاد اسحق الخوري، **الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام** (بيروت: دار الساقي، 1993)، ص 121-122.

(27) المرجع نفسه، ص 121.

شمال اليمن يسيطر الزيديون على الأمن، وفي سورية ولبنان ودول الخليج تسيطر تضامنات طائفيّة وقبليّة على الجيش (العلويون في سورية، والموارنة في لبنان، والإباضيون في عُمان). وفي بعض الدول العربيّة يسيطر العرب السنّة على أذرع الحكم كافة[28].

وقبل الاتفاق والاختلاف مع هذا الطرح من ناحية التحليل التاريخي؛ من الضروري الإشارة إلى مغالطة منطقية شائعة تقود إلى تشويه الوعي السياسي وإرباكه. فثمة فرق بين القول إن غالبية من يسيطرون على أجهزة الأمن في دول معينة هم أمازيغ أو علويون أو زيديون، وبين إضافة «ال» التعريف ليصبح «الأمازيغ أو العلويون أو الزيديون يسيطرون على أجهزة الأمن». فهذه المغالطة تبرر الاعتقاد أن الدول العربية تحكمها أقليات طائفية أو إثنية، وهذا يعني أن معارضة الأغلبية هي معارضة طائفية أو إثنية بالضرورة.

وفي رأي خوري؛ تؤدي الهجرة المتدفقة من الريف إلى المدينة، عمليًّا، إلى التسنّن[29]. وهذا إسقاط للماضي على الحاضر. فللدقة يجب أن يقال إنها يفترض أن تقود إلى التسنن كما حصل في عهد المماليك والعثمانيين، أما في عهد الجمهوريات فقد زادت الهجرة من الاستقطاب في المدينة، بما في ذلك بين الأصليين والوافدين. فعدم استيعاب المدينة للهجرة أصبح يتخذ شكل استقطاب طائفي في حالات مثل دمشق وحمص وبيروت مثلًا، والموصل وكركوك (لكن على المستوى الإثني)، وفي مدن كثيرة أخرى يفد إليها المهاجرون من الريف ليشغلوا مناصب حكومية أو أمنية. فما اعتاد عليه أهل المدن هو أن يوفَدوا هم إلى الريف لإدارته لا أن يوفدَ ريفيون لإدارتهم.

الحقيقة أنه توجد ثلاثة عوامل ساهمت في تكوين الوزن المرتفع للأقليات (الإسلامية) في الجيوش العربية: 1. تفضيل الاستعمار الاعتماد على الأقليات في الجيش في بعض الحالات، 2. تفضيل أبناء الأرستقراطية التقليدية من أبناء

(28) Khuri, p. 51.

(29) Ibid., p. 52.

الأغلبية مهنًا أخرى غير الجيش، ولا سيما بعد الدراسة الجامعية، 3. عدُّ الجيش سلَّم ترقٍّ اجتماعي مهمًا في عهد الاستعمار، ثم الدولة القطرية، وخصوصًا لأبناء الريف. وفي حالات كثيرة تتركز الأقليات في الأرياف، وحتى في المناطق الجبلية.

في الماضي، مثّلت الدولة أداة السيطرة والضبط الرئيسة بالنسبة إلى الأكثرية الاجتماعية في المدن، أما في حالة الجماعات الأهلية والمحلية، فإن التماسك الداخلي كان هو الأداة الرئيسة للضبط والسيطرة الاجتماعيين، ومن ضمن الجماعات والطوائف والفرق. ولهذا؛ فعندما يتبوَّأ زعيمٌ سياسي من الطوائف والفِرَق منصب الرئاسة ينشأ إمكان أن يعتمد على انتمائه إلى الطائفة لتعبئة الولاءات لمصلحة تثبيت سلطته أو استمرارها. والحقيقة أن الذي حصل هو أنه جرى استخدام الولاءات الشخصية على أنواعها، ومن ضمنها ولاء مباشر للزعيم القائد، يقدّمه حزبيون وضباط ينتمون إلى طوائف ومذاهب مختلفة وليس إلى طائفة واحدة بالضرورة. كما استُخدم الولاء عبر العشيرة والبلدة، حتى الطائفة (وإن لم يُعبَّر صراحةً عن هذا الولاء الأخير إطلاقًا حتى انفجرت الثورات العربية عام 2011). وفعل ذلك أيضًا زعماء ينتمون إلى العرب السنّة بمصطلحات اليوم، كما في حالة صدّام حسين في العراق، والذي استخدم الولاء الشخصي له في الحزب والناحية والعشيرة. هذا، مع أن السنة ليست طائفة لا في العراق (حيث بدأ تشكل السنة بوصفهم طائفة متخيلة بعد عام 2003)، ولا في غيره. لم يقتصر الأمر، إذًا، على ما يسمى الطوائف والفرق الأقلياتية. وإن كانت لهذه الصيرورة صلة بتنظيرات ابن خلدون، فإنها تتلخص في أنها تقلبها تمامًا.

علينا أن نذكر أن أحدًا من هؤلاء القادة لم يصل إلى السلطة أو يثب عليها بفعل العصبية القبلية. حتى في حالة حكم علي عبد الله صالح الطويل لليمن، قياسًا على من سبقه من الرؤساء، نجد فرقًا بين توظيفه للعصبية القبلية إبان السلطة وبين إيصالها إياه إلى السلطة. والتحالف مع التجمع اليمني للإصلاح، ثم لاحقًا، لفترة، مع الحزب الاشتراكي اليمني، يشير من الناحية السوسيولوجية السياسية إلى تحالف قوى قبلية وفوق قبلية في آن. فوصل صالح إلى السلطة من الجيش على خلفية اغتيال عدة رؤساء قبله ومقتلهم. وجميعهم وصلوا إلى الحكم بواسطة

مؤسسات حديثة مثل الجيش والتكتل العسكري فيه، والحزب. ولكن الولاءات القبلية القائمة بقوة في اليمن استُنهضت في إدارة الحكم والحفاظ عليه ضمن آليات السيطرة على المجتمع.

هناك من يورد أربعة عوامل (يستخلصها من التجربة العراقية) تساهم في تحريك التعريف الذاتي الطائفيّ؛ الهوية الطائفية الجماعيّة، أو تجييشها، أي في انتقال الفرد إلى تعريف نفسه بالانتماء إلى جماعة تقوم على التبعية لمذهب، والتأثير الخارجي (المقصود هو تأثيرات دول من خارج الكيان السياسي الذي يجمع بين الطوائف)، والتنافس الاقتصادي، ووجود مركبات رمزيّة أسطوريّة متنافسة، والتنازع على امتلاك الأمّة ثقافيًّا[30].

ونحن نرى أن هذه العوامل مهمة، إلا أنها في الواقع بعض عوامل صنع الطائفة المتخيلة، بواسطة قوى سياسية اجتماعية متنافسة تتبنى الطائفية، أو بواسطة قوى دولية وإقليمية؛ فالطائفية تمنح هذه الصراعات صياغة هوياتية. ونحن نضيف إلى هذه العوامل أمرًا رئيسًا لا يجوز أن يُنسى في مثل هذا المجال، وهو في الحقيقة أساسه؛ إنه الصراع على السلطة في الدولة المعاصرة ما بعد الكولونيالية في حالة من حالتين: قبل اكتمال عملية بناء الأمة، أو بعد فشلها.

ففي البلدان التي تتعدد فيها المذاهب والديانات، والتي لم تمر بعملية علمنة الثقافة السياسية وتحديثها لفئات واسعة من الناس، وحيث ما زالت التبعية الدينية أو العقيدية من هويات الإنسان الأساسية، قد يجري في الصراع على السيطرة على السلطة السياسية تجييش التأييد الشعبي على أساس طائفي. ويستند هذا غالبًا إلى إيقاظ المخاوف والمظلوميات على أنواعها، و«الحقوق التاريخية» على أنواعها، بوصفها مظلوميات وحقوقًا طائفية[31]. عند ذلك يصبح فرض الرموز الطائفية على الدولة وعلى المجتمع كله، عبر التعليم الرسمي وغيره باستخدام أذرع الدولة، من

---

(30) Fanar Haddad, *Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity* (New York: Columbia University Press, 2011), pp. 10-29.

(31) يهمل الكاتب هذا العامل في إنتاج الطائفية، لأنه، كما سوف يتبين، يؤيد التنظيم على أساس طائفي في عملية الصراع على السلطة في حالة العراق الذي يكتب عن الطائفية فيه.

أهم الأدلة التي تُقدَّم إلى القواعد الاجتماعية (التي تطيَّفت) على أنها تسيطر على الدولة، وأن الدولة دولتها. وهذا ما تفعله حاليًا الأحزاب الشيعية السياسية في العراق مثلًا.

ثمة أهمية قصوى لعملية فرض الرموز في شعور الجماعة بأهميتها ووزنها النوعي في الدولة. ويتعلق هذا بالجانب المعنوي النفسي في الصراعات الإثنية؛ إذ يعود كثير من الصراعات الإثنية إلى المقارنة بين الجماعات التي قام بها الاستعمار في إدارته للدولة، وورثتها الدولة الوطنية؛ ما يكسب الهوية الإثنية أهمية أكبر مما كانت عليه. «ففي الدولة الحديثة [...] يعود مصدر الصراع الإثني، قبل كل شيء، إلى الصراع حول الأهمية النسبية للجماعة»[32]. لقد عزّز الاستعمار الهويات الجماعية من جهة، وأنتج التمييز بين جماعات متقدمة وأخرى متخلفة من جهة ثانية، ومعه الاندفاع للّحاق بالجماعة المتقدمة[33].

والسلطة في المجتمعات المنقسمة إثنيًا هدف، وليست وسيلة فحسب؛ فهي تؤكد قيمة الجماعة ومكانتها كما تضمن بقاءها[34]. ومثل الاندفاع إلى السلطة ينشأ، أيضًا، الخوف من سيطرة جماعات أُخرى عليها[35].

وفي ظل حكم البعث السوري والعراقي، وبعد أن استقر حكم الحزب والأجهزة، مالت فئات واسعة من الشعب، في تعاملها غير العلني مع السياسة، إلى تفسير التحولات الاجتماعية مثل التأميمات وغيرها تفسيرًا طائفيًا. فلقد تضرر القطاع الخاص في العراق من سياسات التأميم؛ وهو أداة شيعة المدن في الترقي الطبقي في العصر الملكي (ولا سيما بعد هجرة التجار اليهود بعد النكبة)، وذلك في ظل بُعد الشيعة النسبي عن وظائف الدولة والجيش مقارنة بالسنة؛ فأمكن تفسير الخطوات اليسارية الاشتراكية أو التنموية الدولتية أو القومية (بحسب زاوية النظر) بوصفها نوعًا من الاضطهاد الطائفي.

---

(32) Donald L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, with a new preface, 2nd ed. (Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2011), pp. 140-143.

(33) Ibid., pp. 171-175.

(34) Ibid., pp. 186-187.

(35) Ibid., pp. 188-189.

وفي سورية تضرّر التجار ورجال الأعمال (وغالبيتهم الساحقة من سنّة المدن) من خطوات التأميم التي قام بها حزب البعث بعد عام 1963، والإصلاح الزراعي لمصلحة الفلاحين. «ونلحظ هنا دور التمثلات، أي مزيج الأوهام والتخيلات والتصورات الأيديولوجية التي تغذّي التمثلات الطائفية لتلك الخطوات وتذكّيها، وأنّ شيوعها يتوقف في حدود كبيرة على مدى انتشار التمثلات العقلانية (خطاب التنمية مثلًا)، إلا أنّ التدمير المنظّم لقوى اليسار أفرغ المجتمع من إمكانية تعدّد الخطاب السياسي، وترك المجال لاستقطاب ثنائي: الخطاب الرسمي بإزاء الخطاب الطائفي»[36]. ولم تقتصر القضية على تدمير قوى اليسار، بل تجاوزتها إلى خنق أي تعبير مدني ديمقراطي عن البرجوازية ذاتها، بحيث ينشأ خطاب مدني أيضًا معارض لاقتصاد الدولة وبيروقراطيتها، بحيث لا ينشأ تضامن طائفي متعارض مع المصالح؛ لأنه لا يمكّن فئاتٍ سكانيةً مستفيدةً من خطوات الدولة، وأخرى متضررة منها؛ من التعبير عن نفسها سياسيًا، بحيث تبقى الطائفة كيانًا محليًا حقيقيًا، بدل أن تصبح كيانًا متخيلًا شاملًا.

وفي البلدان العربية نشأ مركب من عناصر مختلفة فاقمَ الطائفيّة السياسيّة العنيفة، وذلك في حالات مثل:

1- استعانة النظام الحاكم بعلاقات الانتماء القبلي والجهوي لتشكيل قاعدة ولاءات شخصية إضافية في الأجهزة الأمنية وغيرها، تعزز الولاء الحزبي والسياسي، أو توازيه في حالات أخرى. جرى ذلك في أنظمة سلطوية ينزع المحكومون فيها نحو تفسير الولاء هذا تفسيرًا فئويًا طائفيًا، وإذًا، تفسير مظلوميتهم على هذا الأساس، ولا سيما في وجود تاريخ مِلَليّ أو طائفي قريب العهد مرتبط بالعهد العثماني، أو بإعادة تخيل المحدّدات الطائفية في صراعات الماضي، أو ثقافة قبلية تشمل سلم تصنيف للجماعات.

(36) فالح عبد الجبار، **العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني**، ترجمة أمجد حسين (بيروت: منشورات الجمل، 2010)، ص 38.

2- تحالف قادة طائفة أقلية دينية مع النظام السياسي الاستبدادي القائم في خضمّ ما تراه هي صراعًا على البقاء، وما تعتقد أنه حماية للطائفة من سلطة ممكنة للأكثرية الطائفية، أو حينما تحالفت مع دول أجنبية للسبب عينِه. ففي الحالتين يتصرف الناس بوصفهم طائفةً، أو جسمًا متميّزًا من مجمل الشعب عمومًا، وبوصفهم أقلية. إن رهان الزعامات الطائفيّة على الاستعمار أو على الاستبداد لحماية الأقليات هو اغترابٌ عن مصالح غالبية الشعب وتطلعاتها. وهذا لا يعني أن المخاوف لا أساس لها.

وبغض النظر عن وجاهة مخاوف الأقلية نشأت ردة فعل الأغلبية على شكل ردة فعل طائفية. وبهذا نشأ خطر تحول صياغة وعي الأغلبية بوصفه وعيًا طائفيًا، من الاستثناء التاريخي (لبنان) إلى القاعدة التاريخية (ببروز ملامح انضمام الأغلبية في العراق وسورية إلى الطائفية؛ ما ينذر بتحويل الاستثناء اللبناني إلى قاعدة في المشرق)[37]. وليس ذلك قضاءً وقدرًا، ولا مصيرًا محتومًا، ويمكن، بالتأكيد، تغييره بالفعل الإنساني.

ولمسألة التعاون مع قوى أجنبية أصول تاريخية قبل المرحلة القومية بقرون عدة. وقد حدث في التاريخ ذلك، في تعاون مع الصليبيين والتتار، كما حدث في تعاون صليبيين مع أمراء مسلمين ضد أمراء مسلمين آخرين. فلم يكن لدى الجماعات الأهلية في الماضي مانع من التواصل مع «قوى أجنبية» في مقابل حكامٍ غالبًا ما كانوا هم أنفسهم قوة «أجنبية» في مقابل الجماعات الأهلية المحلية. فلم تكن الكيانات السياسية الإقليمية دولًا ذات سيادة. ولم تنشأ بعدُ الدولة/ الأمة. خذ، مثلًا، حالة السلاجقة والبويهيين والفاطميين والأيوبيين والمماليك والإيلخانيين، والمغول عمومًا، وحتى السلالات العربية نفسها بوصفها نخبًا عسكرية غريبة، في بدايات الفتح على الأقل، في مصر وبلاد الشام وبلاد الرافدين. فمن كان الأجنبي؟

(37) وهو ما سبق أن حذّرت منه؛ إذ خصصت فصلًا كاملًا لموضوع الطائفية، وتبيين عقم محاولة تأسيس فدراليات طائفية، والفصل بعنوان «الديمقراطية والجماعة السياسية والهوية»، ويتضمن تطويرًا أوليًا لبعض الأفكار حول الطائفية. يُنظر: عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 165-193.

ومن الحاكم «الوطني» في هذه الحالات؟ وفي حالات أخرى عدّت جماعاتٌ محليةٌ الرابطَ الدينيَّ مع قوة «أجنبية» أقوى من الرابط مع قوى محلية تتعامل معها انطلاقًا من هويتها الدينية أو المذهبية.

وثمة ظاهرة جديدة هي عدُّ الأكثرية على مستوى الدولة طائفة، والتعامل مع ذاتها على هذا الأساس، وأصبحت لها تسمية هي «طائفة الأغلبية». وهذا دليل على تصرف الأكثرية كأقلية في دولة لا تشعر أنها دولتها بعد استنفار مشاعرها ضد من تعدّهم «أقلية حاكمة». كان الوعي الطائفي الأغلبي محليًا في كل مدينة وناحية على حدة، ولم يصبح طائفيًا قُطريًا إلا في إطار الدولة الحديثة الشاملة، وفي ظل تطور وسائل الاتصال التي تساهم أيضًا في تشكّل الشعب والقوميّة[38]. فهي الآليات نفسها التي تستخدمها الطائفية على مستوى الدولة كلها.

الطائفة جماعة تقوم على أساس الانتماء إلى دين أو إلى مذهب مصوغ أيديولوجيًا، بما في ذلك الوزن الكبير لعناصر التخيل في الأيديولوجيا، أيٍّ أيديولوجيا، ودور هذه العناصر في إنتاج السرديات وإدراك الذات من خلال الانتماء إلى جماعة. إنها ليست مصطلحًا دينيًا أو ثيولوجيًا. وهي عندنا مصطلح سوسيولوجي. وتتحدّد ظاهرة الطائفية التي يتناولها المصطلح بالسياقات التاريخية، والاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، وبدرجة التنافس والصراع بين قوى اجتماعية وأنماط الوعي السائدة خلال الصراع. وهي متبدلة متغيرة، أي إنّها ليست نفسها في كل مرحلة تاريخيّة.

نجد عند جمال الدين الأفغاني (1838-1897) محاولة مبكرة لتخييل جماعة عابرة للبلدان والقارات تخييلًا واعيًا؛ وهي الأمة الإسلامية. فهي عنده ليست رابطة دينية اعتقادية، بل عصبية في مقابل العصبية القومية مثلًا. ففي مقالة

---

(38) خذ مثلًا تنمية قادة وزعماء للسنة في سورية أو لبنان. هذا ممكن على الصعيد المحلي في مدن مثل بيروت وصيدا وطرابلس وغيرها. وينطبق ذلك أيضًا على دمشق وحلب، مثلًا. ولكن لم تنشأ زعامة سياسية للسنة عمومًا، بحيث تطرح نفسها بوصفها زعامة سياسية لطائفة سنية على مستوى لبنان كله قبل مرحلة رفيق الحريري، وزعامة للشيعة بوصفهم طائفة قبل محاولة موسى الصدر التاريخية.

له عام 1884[39] كتب في تعريف التعصب ما يلي: «التعصّب روح كلي مهبطه هيئة الأمّة وصورتها، وسائر أرواح الأفراد حواسه ومشاعره، فإذا ألمّ بأحد مشاعر ما لا يلائمه من أجنبي عنه، انفعل الروح الكلي، وجاشت طبيعته لدفعه، فهو لهذا مثار الحميّة العامّة ومسعر النعرة الجنسيّة، هذا هو الذي يرفع نفوس آحاد الأمّة عن معاطاة الدنايا وارتكاب الخيانات في ما يعود على الأمةِ بضررٍ أو يؤول إلى سوء عاقبة. وإنّ استقامة الطباع ورسوخ الفضيلة في أمّةٍ تكون على حسب درجة التعصّب فيها»[40].

نجد هنا تأكيدًا للرابط بين الانتماء إلى جماعة والفضيلة عند داعية نهضوي أخلاقي، واثقٍ بأن الانتماء إلى الجماعة هو أساس الفضيلة بتحديدها المنظومة الأخلاقية الجامعة، وبارتقاء الفرد بواسطة الانتماء إلى التفكير في المصلحة العامّة، وما يجوز وما لا يجوز في ثقافة المجموع، وإن لم يستخدم الأفغاني هذه المصطلحات. وهذا هو الأساس العقلاني لدور الهوية بوصفها تحديدًا لموقع في العالم الاجتماعي (ونقصد في هذه الحالة التعريف الذاتي للفرد من خلال الانتماء إلى جماعة) في الأخلاق والمنظومات القيمية لعموم الناس في رأينا أيضًا. ولكن الأفغاني لا يرى متى تنقلب إلى عكسها، ولا يضع الحد بين الانتماء والتعصب. «التعصّب كما يطلق ويرادُ منه: النعرةُ على الجنس ومرجعها رابطةُ النسب والاجتماع في منبتٍ واحد، كذلك توسّعَ أهل العرفُ فيه وأطلقوه على قيام الملتحمين لصلة الدين لمناصرةِ بعضهم بعضًا، والمتنطعون من مقلدةِ الإفرنج يخصون هذا النوع منه بالمقتِ ويرمونه بالتعس»[41].

لا تهم مقاربة الأفغاني؛ إذ ما كان مصدر لحمة الأفراد الجنس أو الدين أو النسب. وهو يؤكد أن التعصب الديني مقترَضٌ من التعصب لرابطة النسب

(39) يرد في العدد السادس من جريدة **العروة الوثقى**. يُنظر: جمال الدين الأفغاني، «التعصب، في الكتابات السياسية»، في: جمال الدين الأفغاني، **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ج 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981)، ص 40-50.

(40) المرجع نفسه، ص 41.

(41) المرجع نفسه، ص 41-42.

والاجتماع، ومع ذلك يفضِّل عصبية الدين. وكان المسلمون في رأي الأفغاني يحفظون حرمة الأديان ويرعون حق الذمّة، ويدافعون عمن خضع لهم من الملل. والدليل على ذلك أنّ الملل ما زالت قائمة في ديارهم حتى عصره[42]. فهو لا يدعو إلى التعصب الطائفي، بل يفترض أنّه لا فرق جوهريًا بين التعصب الديني والتعصب الجنسي، قبل أن يستنتج أن التعصّب الديني أقدس وأطهر وأعم فائدة[43]. فهو بهذا المعنى يحاول أن يؤسس قومية جديدة بناء على عصبية الدين. ودعوة الأفغاني برمتها هي دعوةٌ إلى الاعتصام بحبال الرابطة الدينيّة التي هي أحكم رابطةً يجتمع فيها التركي بالعربي، والفارسي بالهندي، والمصري بالمغربي[44]، بحيث ينصر المرتبطون بصلة الدين بعضهم بعضًا.

وما يقصده هو إحياء الرابطة الدينية في أمة إسلامية واحدة، بدل استيراد فكرة القوميات في ذلك الوقت، والتي يسميها التعصب الجنسي، وذلك لمواجهة الغرب. ولا يرى الأفغاني الأسس الحديثة للقومية، وكذلك الأسباب الموضوعية لنشوئها في الشرق، ولا يرى منها إلا الإيمان بأصلٍ واحد. أما التعصب للدين فيعدّه تعصبًا لعقيدة، ولا يرى فرقًا بينها وبين عصبية المرتبطين بصلة الدين، وبين الأخيرة وما يسميه «العصبية الجنسية». ومن الواضح أن جهد التخييل هذا الذي بذله الأفغاني عبر تثقيف الأمة لم يثمر؛ فلم يصمد كثيرٌ من العصبية للأمة الإسلامية كلها، وما بقي في عصرنا هو نعرة الانتماء الديني المذهبي. وهو لا يشكل أمة إسلامية صاعدة في مواجهة الغرب، بل طائفةً شيعيةً وأخرى سنيةً، يجيز كلاهما لنفسه أن يتحالف مع قوى من ديانات أخرى، بما في ذلك القوى الغربية، في صراعه مع الآخر. وبهذا المعنى لم ينجم أي خير عن التعصّب الديني والنعرة على الأمة؛ إذ تحولت إلى نعرة على الطائفة.

ونحن نرى، في المقابل، نماذج كثيرة لأجوبة قومية عن التعصب الديني الذي يخلط تارة مع التدين ذاته وطورًا مع الطائفية. ففي مقالة لخليل سعادة

(42) المرجع نفسه، ص 43.
(43) المرجع نفسه.
(44) المرجع نفسه، ص 45.

(1857-1934) بعنوان «التعصب الديني في الشرق والشرقيين»، عام 1915. يرى أن التعصّب الديني في الشرق من أعمال الطبيعة، «فهو أشبه بطبقة من الطبقات الجيولوجيّة التي صرفت الطبيعة دهورًا في إنشائها». ويرجع التعصّب الديني إلى عصورٍ متوغلة في القدم، ويرجعه إلى التديّن ذاته. وأنّ الدين في الشرق جزء من حياته، فالشرقيون يعتمدون الحياة وسيلة لتشريف الدين لا الدين وسيلة لتشريف الحياة والسمو بها(45). وليس السبب الجهل، ولا الحل هو العلم، بل معالجة تعصب بتعصب آخر. فكما أن العلم لا يدرأ الجنون عمّن في عائلته جنون، كذلك فإن العلم لا يعالج التعصّب الديني في الإنسان الشرقي، فقد يقوّض إيمانه بالدين ولكنّه يُبقي على التعصّب الديني(46). وهو يقصد أن زوال التعصب الديني قد يبقي على التعصب الطائفي، ولذلك فالشفاء من التعصب ليس بالعلم. والعلاج الوحيد للتعصب الديني هو التعصب الوطني(47).

ومن ضمن هذه الأفكار لاستبدال عصبية بأخرى اقترح زكي الأرسوزي (1899-1968) أيضًا في مقالة له عام 1966، أنّ حل التعصّب الديني هو إقامة الإخاء القومي مقام التعصّب الطائفي المغلق، بتوحيد مناهج التدريس في مدارس وطنيّة واحدة، تخلق عقليّةً متجانسةً. ورأى أنّ سبب الانقسام الطائفي أو الطوائف مخلّفات عهدٍ بائدٍ، وسبب الانقسام الطائفي الشيعي - السني في رأيه هو صراع سياسي على الخلافة. لكنّ السبب زال نهائيًّا عن مسرح التاريخ وبقي الاختلاف. وهذا، في رأيه، سُخفٌ(48). لكن المشكلة لا تكمن في تبيين سخف الاختلاف

(45) خليل سعادة، «التعصب الديني في الشرق والشرقيين»، في: أديب إسحق [وآخرون]، **أضواء على التعصب**، مكتبة الفكر الاجتماعي (بيروت: دار أمواج، 1993)، ص 126.

(46) المرجع نفسه، ص 131.

(47) المرجع نفسه، ص 138.

(48) زكي الأرسوزي، «السبيل إلى تحرير المجتمع من التعصب الطائفي»، في: إسحق [وآخرون]، ص 151. كان الأرسوزي أستاذًا للفلسفة، ومن أوائل السوريين الذين تخرجوا في جامعة السوربون، وكان على غرار مفكري حركات الشباب القوميين في الثلاثينيات متشبعًا بالفلسفة التاريخية الألمانية، وخصوصًا فلسفة فيخته (1762-1814) الداعية في خطابات إلى الأمة الألمانية (وليس الفيلسوف)، إلا أنه سار في المضمون الجوهري القومي لتلك الفلسفة، وأعطى ماهية روحية قومية للغة =

الذي زال سببه عن مسرح التاريخ، بقدر ما تكمن في شرح الأسباب الجديدة لظاهرة الطائفة والطائفية وطبيعة البنى الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تعيد إنتاجها. وهذه، في رأينا، لا نجدها في العصبية عند ابن خلدون؛ فهذه ظاهرة تاريخية أخرى.

= العربية، وفهم الإسلام في ضوء ذلك. وقد ارتاد الأرسوزي حركة عصبة العمل القومي في أنطاكية ولواء الإسكندرون في مواجهة الحركة الكمالية في مرحلة سعيها لضمهما إلى تركيا، وكان قوميًا على مستوى جهاز مفاهيمه وسلوكه السياسي وعلاقته مع تلامذته وكتاباته. ومع ذلك نجد أحد الباحثين يدمغه باسم المفكر العلوي بناء على أنه ينحدر من الطائفة العلوية.

الفصل الثامن

بصدد تاريخية الظاهرة

الطائفة الدينية على مستوى الدولة جماعة متخيّلة، سواء أكانت أكثرية أم أقلية. وقد رأينا في نهاية الفصل السابق كيف جرت محاولات فكرية متناقضة لأن تُستبدل بالقومية (العصبية على الجنس على حد تعبير جمال الدين الأفغاني) العصبية على الدين، والعكس كذلك، أي استبدال جماعة متخيّلة بأخرى.

وتنتج الطائفة في هذه الحالة بآليات الاتصال (والتخييل) نفسها التي تساهم في إنتاج القوميّة، ولكن بمضامين أخرى بالطبع. ومع أن الفرق بين مقدسات الدين المتعالية ومقدسات القومية يبدو ظاهرًا في البداية، فإن مقدسات الطائفية من أزمنة ومناسبات وشهداء وأنصبة لا تلبث أن تجسر الهوة بين الديني والدنيوي، وتلائم نفسها مع نمط التدين الشعبي الذي يجمع بين مصادر عديدة؛ ديانات قديمة، ورموز محلية، وقبلية، ووطنية، ودينية. لكن التخييل يبني هذه المقدسات على أساس رابطة التبعية للعقيدة الدينية، بينما يبنيها التخييل القومي على أساس اللغة والتاريخ المشترك والتطلعات القومية المشتركة.

ليس الوعي الطائفي وعيًا دينيًا صافيًا، خلافًا لما يتوق إليه الأصوليون وأتباع تيارات التديّن السياسي الذين يراهنون على الطائفية في بعض المراحل حين يلتقون معها ضد خصومهم.

في الماضي لم يكن ممكنًا تخيّل المسلمين عمومًا طائفةً أو جماعةً، ولا السنّة عمومًا، أو حتى الشيعة عمومًا، إلا في تخيل الفقهاء لما يفترض أن تكون

عليه الأمة التي تهتدي بشريعة محمد. فعند تناول تلك المراحل بمقاربة تاريخية يكون موضوعنا، عمومًا، هو طوائف محلية من البشر في هذه المدينة أو تلك، مثل بغداد والبصرة والكوفة والموصل والحلة وغيرها، أو في هذه الناحية أو تلك. أما الطوائف على مستوى «دولة» أو إقليم جغرافي بحجم المنطقة العربية الحالية، فلم تكن قائمة. ومثل هذه الانتماءات لم تتصدر انتماءات المسلم، إلا في حالات الفرق الدينية الصغيرة، فقد كبر انتماؤهم الاعتقادي بقدر ما تقلص انتماؤهم الفعلي إلى جماعة صغيرة. فغالبًا ما تفوَّق اجتماعيًا الانتماء القبلي والعشائري في تحديد مجال المسلم الحياتي وسلوكه ومواقفه؛ على الانتماءات الأخرى.

ولاحقًا، ولا سيما في الصراعات العثمانية الصفوية الطويلة المدى، جرى توسيع نطاق التضامن المذهبي. فالصفويون تضامنوا مع الفرق الشيعية وفروع الصوفية ذات الهوى العلوي في التديّن الشعبي في العراق والأناضول والأطراف العليا من شمالي بلاد الشام، واستندوا إلى دعمها وتعاطفها في تهديد سلطة العثمانيين داخل الأناضول نفسها وتحريك الاضطرابات فيها. أما العثمانيون فحاربوا الفرق الشيعية في الأناضول بضراوة، وضيقوا عليها نسبيًا في العراق، وإن كان وعيهم إمبراطوريًا. وهكذا؛ لا تقارن درجة تضييقه على الشيعة بتضييق الصفويين على السنة، ما عدا في حالة الأناضول؛ ففي الأناضول لم تتصرف السلطنة العثمانية كإمبراطورية بحكم ما مثلته حركات القزلباش وثوراتهم من تحديات مصيرية لها. والأناضول هي، بمعنى ما، النواة الإثنية للإمبراطورية (ولا أقول القومية لأن الحديث يدور حول مرحلة ما قبل تشكل القوميات)، وغالبًا ما لا تتصرّف الإمبراطوريات داخل نواتها الإثنية (القومية لاحقًا) بوصفها إمبراطورية.

كانت الجماعات الدينية، بوصفها فِرَقًا، أو جماعات أهلية، لا ترى فرْقًا جوهريًا بين السلطات الحاكمة و«الأجانب»، فلم تكن الوطنية، على مستوى الانتماء إلى دولةٍ، قائمةً بعد. وحين انضوى أبناؤها إلى إطار الانتماء الوطني والقومي مع نشوء القومية، والرابطة الوطنية، أصبحت الطائفة الدينية من «مكونات» الوطن والأمة، وظلت كذلك ما دامت قد بقيت كيانًا اجتماعيًا ومنظومةً رمزية في آن معًا، أو طائفة دينية.

كانت هذه التعددية ممكنة في إطار الدولة/ الأمة؛ ففي مرحلة صعود الوطنية والقومية ضعفت الهوية الطائفية، وتراجعت بوصفها كيانًا اجتماعيًا يربط الأفراد. وحتى في دول مثل العراق الذي عرف الوعي الطائفي إضافة إلى القبلي في العهد الملكي، أدت عملية بناء الدولة والجيش ومؤسساتهما ونشوء الدولة الريعية وقدرتها على الإنفاق في المشروعات التنموية إلى اندماج تجلّى في عدم تمكّن الثورة الإيرانية من التأثير على نحوٍ واسع في الشيعة العراقيين قبل عام 1991، هذا فضلًا عن تجندهم في الحرب ضد إيران، والأهم من هذا زيادة معدل الزيجات المختلطة بين السنة والشيعة.

ولكن الطائفة تتحوّل إلى جماعة تمثل «مصالحها» التي تعبّر عنها زعامة طائفية، في مقابل الدولة حين يفشل الاندماج الاجتماعي السياسي في أمة لأسباب داخلية وخارجية. فالأمة المندمجة تنقسم إلى تيارات سياسية وطبقات، وغيرها من الكيانات العابرة للطوائف. وإذا نجحت الطائفية، بالتدرج، في تحويل الطائفة إلى جماعة متخيلة ذات وظيفة سياسية، تنشأ علاقة بين تحوّل الطائفية الدينية إلى كيان سياسي، وتجاوز السقف الوطني، في البحث عن تحالفات مع قوى أجنبية، ضد من أصبح عدوًا رئيسًا أمام تمثيل الطائفة على مستوى الدولة، وحاجزًا أمام نيلها ما باتت تعدّه حصتها، بعد مثل هذا التعريف. فتحديد الأعداء في هذه الحالة يسبق تعيين التحالفات المتاحة، وربما يكون الحليف ضد الخصم الطائفي المحلي دولةً أجنبيةً، وعندها تتغير طبيعة الرابط الوطني تغيّرًا تامًّا.

وثمة حالات فريدة مثل لبنان، أدّت فيها الطائفية أدوارًا متعددة في بناء تحالفات قادة الطوائف مع قوى أجنبية، وفي عملية بناء الدولة، وفي الاعتراض عليها، وذلك لأسباب تاريخية متعلقة بالتعامل مع جبل لبنان بوصفه وطنًا لطائفة، ومع إنشاء الجنرال غورو للبنان الكبير (1920) كتوسعة لكيان إداري قائم هو متصرفية جبل لبنان ثم تطوره إلى الجمهورية اللبنانية (1926).

وفي المتصرفية، والانتقال منها إلى الدولة، جرت عملية تركيب الأساطير التاريخية الأخرى المقومنة للتجذر الطائفي في المكان والتاريخ، وأُحيِيَتْ شخصية الأمير فخر الدين المعني واختُرِعَتْ من جديد بقومنتها، مع أن المعني

لم يكن في مرحلته أكثر من ملتزم كبير لجبل لبنان، لسلطنةٍ ينظم علاقتها بالأطراف مبدآن: **الأول**، حفظ الاستقرار لاستمرار الإنتاج الزراعي وتأمين طرق المواصلات وجباية الضرائب، **والثاني**، التعامل مع القادرين على القيام بهذه المهمات، والتخلص منهم إذا فشلوا فيها، أو قمع تمرّدهم إذا ما تمرّدوا. ولا تُستبعد مسامحة المتمرد، براغماتيًا، وإعادته أو أحد أبنائه إلى منصبه إذا لم يكن ثمة بديل أفضل ليقوم بهذه المهمات. وأصبحت إمارات ملتزمي الضرائب في جبل لبنان مراحل في تاريخ الدولة اللبنانية نفسه، كالإمارة المعنية والشهابية، مع أنهم لم يختلفوا عن مشايخ طموحين تمردوا وحاولوا أن يقنعوا السلطنة بقدرتهم على جباية الضرائب، وانتهوا إلى تحالف مع قوى أجنبية، ثم انكسروا وانتهت غنائمهم إلى خزينة السلطنة كما في حالة ظاهر العمر (ت. 1775)[1]. وفي المقابل، قام النقد بتفكيكها وكشف وظيفتها التاريخية[2]. ولقد تجدّد توكيل الوالي العثماني الضريبي للأمراء والتزامهم سنويًا؛ ما عرّض المنصب للمنافسة المستمرة من داخل العائلة[3]. وكان على المنافس أن يثبت أنه أقدر على الجباية، من ناحية مقبوليته في أُسَر الأعيان أو مقدار ما يمكنه جبايته.

وثمة فرق جوهري بين التحالف مع قوى تُعدُّ في عصر الوطنية والقومية أجنبية، والتحالف مع قوى لم تكن تُعدُّ في عصور سابقة أجنبية؛ إذ لم يتضح فيها الفرق بين الحكام والأجانب. إن التحالف مع الأجانب بتجاوز حدود الدولة الوطنية التي نشأت، والانتماء الوطني والقومي الذي أصبح موجودًا من جهة أخرى، هو ظاهرة حديثة لا تجعل من الطائفية في حالات كثيرة ظاهرة غير وطنية فحسب، بل مناقضة للوطنية والدولة أيضًا.

(1) الذي امتدت سيطرته من شمال فلسطين إلى جنوب لبنان الحالي وجلب التجار البنادقة إلى عكا، وتحالف مع الأسطول الروسي عام 1772.

(2) فكك هذه الأساطير عن إمارات مستقلة تمثل سلفًا للبنان الدولة، مؤرخون لبنانيون وغير لبنانيين، سوف نأتي على ذكرهم. قارن مثلًا بكمال الصليبي المقتبس سابقًا، وأيضًا بـ: عبد الرحيم أبو حسين، **لبنان والإمارة الدرزية في العهد العثماني: وثائق دفتر المهمة، 1546-1711** (بيروت: دار النهار، 2005)، ص 19-21.

(3) دومينيك شوفالييه، **مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا**، ترجمة منى عاقوري، ط 2 (بيروت: دار النهار، 2001)، ص 198.

ينشأ خطر الحروب الأهلية حين تعجز النخب الناطقة باسم الجماعات عن التوصل إلى تسويات، وذلك إما بسبب التفاوت في تنظيم الطوائف سياسيًا، وإما بسبب وجود تناقض بين النظام التوافقي الذي تحقق في الماضي والتغييرات الديموغرافية والاجتماعية والثقافية التي حصلت في هذه الأثناء، فأصبح المنتمون إلى طائفة معينة يشعرون بأنهم مظلومون، ويصوغون ذلك بمصطلحات بلاغية تعبوية، من قبيل: «السنّة لن يطول صبرهم على هذه المهانة»، «الطائفة الشيعية لم تعد ترضى بالظلم وتريد تمثيلًا يتناسب مع حجمها»، وكفاءات أبنائها المكتسبة (في الثروة، والمنزلة الاجتماعية والتعليم) لا تتناسب مع تمثيلها في النظام السياسي، لأن طائفة أخرى تنظمت سياسيًا قبل غيرها وسيطرت على الدولة في مرحلة من التحولات. ويخطر في البال عند كتابة هذه الأفكار نماذج من قبيل العراق ولبنان.

قيل الكثير عن عنف الحروب الأهلية الطائفية، وما زال المشرق العربي يزوّدنا بنماذج من العنف الأهلي لم تخطر ببال الباحثين في الماضي. فثمة تناسب طردي بين العنف والقرب في حالة الخلافات. وكلما تضاءلت المسافة الفاصلة بين الخصوم، كانت القسوة اللازمة لاستخدام العنف أشدّ؛ لأن الإنسان يضطر إلى تجاوز عوائق نفسية أكبر؛ لكي يتمكّن من ممارسة العنف ضد جار أو قريب. تمامًا كما أن الضغط على زرٍّ، ونسف مدينة بأكملها من بعيد، أسهل نفسيًا من قتل شخص بسكّين، فحجم الروادع الفردية النفسية لا يصل إلى حجم الروادع التي يجتازها قاتل الشخص بسكين وهو يرى بأم العين كيف تخترق الجسد وهو ينظر في عينَي الضحية، فضلًا عن المعرفة الشخصية، في حالة اقتتال الأهل والجيران في الحارة نفسها في المدينة أو القرية المختلطة التي ينتمي سكانها إلى طائفتين أو أكثر[4].

(4) على الرغم من كثرة هذه الحالات في لبنان والعراق ومادتها الإنسانية الدرامية الصادمة، فإني لا أعرف عن أدب روائي صور هذ الدراما الإنسانية المتمثلة في اقتتال الأهل والجيران. قصة **صخرة طانيوس** لأمين معلوف تتوقف قبل مذابح جبل لبنان التي امتدت إلى البقاع فسورية. ويعالج جبور الدويهي موضوع الحرب الأهلية اللبنانية والهويات الطائفية مباشرة في كتابه **شريد المنازل** (2010). وثمة استثناء في الجزء الثالث من رواية **بيروت مدينة العالم** التي تتعرض لأحداث 1860، ورواية هي=

وقد اكتشف أهالي بيروت وسراييفو وبغداد ومنطقة الشوف في جبل لبنان، ومواطن كثيرة في رواندا أن الزيجات المختلطة، وعلاقات الجيرة الحسنة قد لا تقي من العنف الطائفي، بل يحتمل أن تصبح من عوامل مضاعفة وحشيته. قد يكون عدد الضحايا وحجم الدمار في احتراب طائفي أقل من ضحايا الصاروخ الذي أطلق من بُعد، ولكن المرارة، والشعور بالخيانة، والخيبات، والأحقاد، والجراح، والندوب الباقية، ودرجة التوحش اللازمة أكبر بكثير. وهذه كلها تترك أثرًا أعمق في النفوس. وهو ما جرى في العراق منذ تفكّك الجيش ونظام البعث، مع عدم تمكّن العراقيين من الانقسام على أساس الوطنية العراقية، وتحت سقفها، إلى أحزاب وقوى سياسية متعدّدة الطوائف، وجاهزية المعارضة الشيعية السياسية المنظمة على أسس طائفية للتحالف مع الاحتلال الأجنبي، وسبقتها المعارضة الكردية المنظمة على أسس قومية إلى مثل هذا التحالف، واستعدادهما لاقتسام السلطة والنفوذ بعد إطاحة الاحتلال الأميركي نظامَ البعث. يتعلّق الأمر، إذًا، بالاستعانة بقوى أجنبية في الصراع الداخلي، المعرَّف طائفيًا. ولاحقًا، حين بدأت القوى الشيعية تستند، أكثر فأكثر، إلى إيران، بدأ رئيس الوزراء السابق نوري المالكي يدعو إلى «جلاء القوات الأميركية»، في

= مجموعة انطباعات أدبية لربيع جابر اسمها **طيور الهوليدي إن** (2011)، والتي تتطرق إلى الحرب الأهلية وعنفها، ولكنّها لا تتناول الموضوع مباشرة. ينطبق هذا أيضًا على رواية مهمة جدًا عن مرحلة الحرب الأهلية وعنفها في لبنان هي **حجر الضحك** لهدى بركات. ويقترب فواز حداد بقوة، وعلى نحو صادم، من موضوع العنف الجسدي المباشر في مرحلة حرب أهلية في روايته المهمة التي تؤرخ للثورة السورية وجذورها **السوريون الأعداء**، ولكنّه لا يتناول الإشكال هذا مباشرة، مع أنه لا يكتفي بالحديث عن دولة وشعب، بل يلمح إلى العنف الطائفي، وإلى خلفيات طائفية في سلوك بعض رجال الأمن.

وفي كتاب يمنى العيد، **الرواية العربية: المتخيل وبنيته الفنية** (2011)، فصل عن الطائفية في الرواية اللبنانية، تذكر فيه بدايات مثل رواية لبيبة هاشم **قلب الرجل** (1904) والتي تتناول أحداث 1860 في موقف أخلاقي ضد الطائفية بكونها ضد روح الدين، ورواية يوسف توفيق عواد **الرغيف** (1939) **وطواحين بيروت** (1969). في الأولى تصوير غير طائفي لضيعة لبنانية وبطل لبناني ضد العثمانيين، من دون إمكانية معرفة الهوية الطائفية، وفي الثانية إعلان واضح عن عودة الطائفية إلى لبنان في إطار صراعات اجتماعية ضد التخلف. ثم روايات يوسف حبشي الأشقر والتي يربط فيها بين أحداث 1860 والحرب الأهلية اللبنانية ومسألة خوف المسيحيين في محيطهم، ورفضه تبرير تحويل الضحية إلى مجرم بسبب الحرب. يُنظر: يمنى العيد، **الرواية العربية: المتخيل وبنيته الفنية** (بيروت: دار الفارابي، 2011)، ص 74-90.

حين بدأت القوى السنية بالاقتراب من الأميركيين والدعوة إلى ما سُمّي «تدويل القضية العراقية».

وشهدت سورية، بعد عامين من انطلاق ثورتها، مظاهر تطييف الصراع، حين أخذت تظهر بوادر عنف على خلفية طائفية أيضًا، بعد رفض النظام الحاكم أي تسوية سياسية مع الثورة المدنية التي نشبت في سورية، واستخدامه أقصى درجات عنف الدولة، كأنه في حالة حرب مع دولة أخرى، وليس في حالة صراع مع شعبه، واضطرار أوساط واسعة من الشعب السوري إلى العودة إلى تضامناتها الأهلية، وتأكيد طبيعة النظام بوصفه نظامًا طائفيًّا أقلويًّا يقمع الأغلبية، وذلك لتحشيد هذه الأغلبية طائفيًا، وتحشيد الأقليات، في المقابل، خوفًا من الأغلبية وسيطرة قوى إسلامية متطرفة على الثورة، فحدث نوع من تطييف للصراع السياسي الذي اندلعت الثورة على أساس المطالب المرتبطة به.

والأهم هو انتشار أخلاقيات الطائفية، وذلك ليس بتجريم الآخر على هويته فحسب، وإنما بتبرئة المجرم المنتمي إلى الطائفة نفسها. ففي محل تصنيف الخير والشر، والحسن والقبيح، والفضيلة والرذيلة، يحل تصنيف «نحن وهم»، أو «معنا وضدنا». وهو ما يدمر الحد الأدنى من المعايير القيمية المشتركة للمجتمع، أي يقوض أسسه. فالأخلاق الطائفية لا تقتصر على العصبية بما هي ضد الآخر فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى تهميش القيم في الأحكام وتستبدل بها درجة الانتماء والتعصب. الطائفية غير الطائفة، بما هي جماعة تشكّل في حدّ ذاتها إطارًا للتعامل الأخلاقي في داخلها. الطائفية تُحِل التعصب وروابط الانتماء المشترك محل الأخلاق، أما الطائفة المحلية فجماعة أهلية تشكل، في حالتها العادية التي لا تحتدم فيها العصبية، إطارًا أخلاقيًا.

ويمكننا هنا استعادة بعض أخلاقيات الطائفية السياسية والقيم التي تشجع عليها لنجد ما يلي:

1- تحويل الدين أو المذهب إلى هوية يرافقها غالبًا توجه أداتي للدين، وتديّن شكلاني. وقد يستعاض بالتعصب عن التدين، وعن استبدال أوامر الدين ونواهيه ذات الطابع الأخلاقي بفعل ما تمليه مصلحة الطائفة، والامتناع عن

فعل ما قد يضر بهذه المصالح. وهكذا ينشأ نمط التدين الطائفي بدل التدين الأخلاقي.

2- إسباغ القدسية على الرموز الجماعية والطائفية المتحدرة غالبًا من الأساطير المحلية، ورفعها فوق بعض القيم الدينية.

3- التعصب وإحلال التمييز بين «نحن» و«هم» بدل التمييز بين الخير والشر، والفضيلة والرذيلة. فكل فعل يخدم مصلحة الطائفة هو خير، وكل فعل يخدم مصلحة الطائفة الأخرى في حالة الخصومة هو شر. وما يقبله الطائفي من ابن طائفته يرفضه من غيره.

4- الاتكالية، ونقصد بها الاتكال على الدولة التي من واجبها أن تخدم الشخص بسبب هويته في حالة نفوذ الطائفة في الدولة، أو محاصصتها.

5- ربط الحكم الأخلاقي بهوية الفاعل، بما في ذلك تخفيف حدته ضد من ينتمي إلى «نحن» واحدةٍ طائفيةٍ، وإبداء التفهم للفعل حتى إذا كان خطأً. ففعل مكروه منبوذ في نظر الشخص الطائفي قد يصبح، بقدرة قادر، فعلًا خيِّرًا إذا كان الفاعل من «جماعتنا».

6- تحويل الحسد إلى موقف عنصري ضد الشخص الأكثر تأهيلًا، إذا كان من طائفة أخرى.

7- إقصائية تمثيل الهوية وعدّ «ابن الطائفة» غير المنصاع لها، و«المتعاون» مع أبناء طوائف أخرى خائنًا.

ومن ناحية أخرى لا يقتنع الطائفيون بأن تضم مؤسسةٌ أبناءَ عدةِ طوائف للدلالة على عدم طائفيتها أو عنصريتها في نظر الطائفيين، بل يجب أن يكون تمثيل الطائفة من الطائفيين تحديدًا. فليس كل من ينتمي إلى الطائفة يمثلها. ومن يمثل الطائفة تمثيلًا حقيقيًا هم الطائفيون. إنهم أبناؤها «البررة» و«الشرفاء»، وممثلوها «الحقيقيون»، وأي تمثيل آخر هو تزييف لإرادة الطائفة. والشكل الوحيد للّا-طائفية، واللا-عنصرية الذي يعرفه الطائفيون؛ هو التوافق بين الطائفيين. أما غير الطائفيين فلا يحسبون عمومًا ضمن التوافقات.

ويشهد المشرق العربي حاليًا تعبئة طائفية (أقلوية الطابع) في دعم أنظمة حاكمة مثل النظامين السوري والعراقي، كما يشهد سلفنة إسلاموية تعبوية باسم «أهل السنة والجماعة»، محوّلة الأكثرية السنية الاجتماعية إلى طائفة. وفي الماضي القريب شهدت المنطقة العربية محاولاتٍ سافرةً من جهة الدولة لاستثمار الفوارق المذهبية، ليس لتحويلها إلى حدود طائفيّة تشكّل حزامًا واقيًا من تمدّد النفوذ الإيراني فحسب، بل أيضًا لغرض التعبئة السياسيّة ضد المقاومة اللبنانية، بوصفها نموذجًا نجح في جذب الشباب العربي في عملية طرد الاحتلال الإسرائيلي حتى عام 2000، ثم في مواجهة العدوان في تموز/ يوليو 2006. وساعدها في ذلك كون المقاومة اللبنانية مَقُودة من حزب ديني مذهبي، مرتبط بمرجعية ولاية الفقيه الإيرانية دينيًا وسياسيًا، وبإيران ماليًا وعسكريًا. كما تحوّل هذا الحزب بعد الحرب من حزب مذهبي أصولي يسعى لتمثيل قضية وطنية فيبدو بمسعاه هذا أقل طائفية وإن كان حزبًا مذهبيًا، إلى حزب طائفي؛ بحيث أصبح حزب الله ممثلًا لمصالح جزئية في إطار النظام السياسي اللبناني، ويخوض الدفاع عن هذه المصالح بواسطة تحالفات قوى اللعبة اللبنانية الطائفية وتوازناتها على قاعدتها البنيوية نفسها، ولكن بموجب الرؤية الإيرانية لهذه المصالح. وهذا هو الفرق بينه وبين حركة طائفية لبنانية شيعية مثل حركة أمل التي تمثل الطائفة الشيعية ضمن النظام الطائفي اللبناني فحسب.

وفي الماضي، تجنّب الحزب أن يظهر ممثلًا لطائفة، فظهر ممثلًا لتيار ولاية الفقيه الذي نادى به الخميني وتبنته الجمهورية الإسلامية في إيران، وهو تيار أقلية على مستوى «التقليد» داخل الشيعة الاثني عشرية. وغطى ذلك (أو شفع له) على مستوى الرأي العام، بما في ذلك في أوساط السنّة، انخراطُه في الدفاع عن قضايا عربية وإسلامية. لكنّه استخدم رصيده المعنوي الذي اكتسبه في مقاومة الاحتلال، وكذلك سلاح المقاومة ذاتها، وحوّلها جميعها إلى رأس مال طائفي في الصراعات المحلية اللبنانية، وحتى الإقليمية لاحقًا.

شملت التعبئة ضد تدخل إيران ومحاولاتها نسج علاقات بالشيعة العرب، وضد حزب الله، بسبب نموذج المقاومة الذي قدمه وبسبب ارتباطه بإيران، دولًا

لا وجود للشيعة فيها، فساهمت في خلق طائفيّة عابرة للحدود في بلدها. كما جرت محاولة لإنشاء محور إقليميٍ طائفيٍ موهومٍ غير قائم في السياسة ولا في الاقتصاد ولا حتى على مستوى الهوية. واندرج هذا كله في محاولة اختراع هوية سنية لطائفة متخيلة عابرة للحدود والمناطق الجغرافية.

وفي حين أن السنّة بعد أن غادرت منشأها في الحديث النبوي وأهله أصبحت تعني، في رأينا، دين المؤسسة القويم، ودين الحاكم في الخلافة الإسلامية (سواء أكانت سنية أم شيعية)، فإن الدولة العربية أو الإسلامية ذاتها ليست في عصرنا دولًا طائفيّةً سنيةً أو شيعيةً، على الرغم من وجود مؤسسة فقهية حنبلية للنظام السياسي في السعودية، ومؤسسة فقهية شيعية إمامية للنظام السياسي في إيران الحالية؛ إذ تحاول هذه الدول، بما فيها السعودية وإيران، في أغلب الأحيان، صناعة هوية وطنيّة محلية، متمفصلة بالنسبة إلى السعودية وإيران مع المذهبية الإسلامية المتبناة رسميًا، وذلك من دون نجاح يذكر في حالة السعودية، وبنجاح نسبي في حالة إيران بحكم الزواج بين الإثنية الفارسية والتشيع، وذلك منذ عملية المذهبة التي قامت بها الدولة الصفوية، والتي ميّزت الدولة الصفوية بين دول إسلامية سنية (بمعنى مسلمة غير شيعية) في عصرها. لكنْ في السابق بنى الصفويون كيانهم السياسي أو دولتهم اعتمادًا على عصبيّة قبائل القزلباش التركمانية، والتي جمعتها الدعوة الدينيّة المذهبيّة. فأمكن توحيد أراضٍ تزيد على إيران الحالية لأوّل مرة، بحيث شكّلت قوّة حقيقيّة في مقابل العثمانيين في الشمال والغرب، والمماليك في الجنوب الغربي، والأوزبك في الشمال الشرقي، والتيموريين في الهند في الجنوب الشرقي. أما إيران الحديثة فدولة تقوم على مؤسسات وطنية وأيديولوجيا مذهبية، هي في الحقيقة مستخدمةٌ بوصفها أيديولوجيا قومية جامعة لغالبية الشعوب الإيرانية. وهذا في حد ذاته موضوع صراع في إيران: هل تتطابق قومية الأمة الإيرانية مع المذهبية؟ وهل يمثلها رجال الدين؟

إن الدولة العربية، حتى تلك التي تنص في دساتيرها على أن الإسلام دين الدولة، أو أن الفقه الإسلامي مصدر رئيس أو المصدر الرئيس للتشريع، معنية بنشوء هوية وطنية تمثّل رافعةً في تجميع الشعب حول النظام. ولكن فشلها في

ذلك يقود إلى اندماج جزئي فقط بواسطة أجهزة الدولة، وتراهن، حين تواجه أزمات سياسية أو اقتصادية، على تحويل انتماءات فرعية إلى ولاءات للحفاظ على نظام الحكم.

ولأنها لا تأخذ المواطنة بجدية، وتخشى عواقب أخذها بجدية في نشوء مفهوم المواطنة الواثقة بذاتها؛ فهي تستثير في أوقات الأزمات مشاعر طائفيّة ضد خصوم داخليين وخارجيين، وتساهم في صنعها حين تستثيرها. أما إيران فمشروعها السياسي قومي إيراني يحمل أيديولوجيا شيعية سياسية، وتقترن فيه الشيعية المذهبية المُمأسسة بالقومية الراسخة الجذور. ووطنية الدولة الإقليمية هذه مستعدة أن تستثير الطائفية الشيعية خارج إيران أيضًا بوصفها مجالًا مذهبيًا حيويًا لمصلحة الدولة الإقليمية أو القومية في نوع من دولة قومية - دينية.

الشيعية السياسية في إيران هي بهذا المعنى أيديولوجيا قومية نتاج عملية تاريخية طويلة أدّى فيها تخيل التاريخ دورًا تكوينيًا في صناعة قومنة المذهب، ولكنّها تُصدّر إلى الدولة العربية بوصفها طائفية مذهبية تتفاعل مع العوامل المحلية المنتجة للطائفية. لتشكل هذه العوامل معًا تطييف الصراعات السياسية. إن الشيعية السياسية في إيران أيديولوجيا وطنية، وعربيًا أيديولوجيا مُفكِّكة للتماسك الوطني.

أبعدت الدولة العربيّة عمومًا الدين ورجال الدين عن السلطة أو حولتهم إلى «موظفين» بمراتب رفيعة شكلية في أجهزتها. وتبنّت القوانين ومبادئ الحكم التي يسميها الإسلاميون بـ «الوضعية»، ما عدا قوانين الأحوال الشخصية، وبتفاوت كبير في ما بينها في مدى استناد الحكم إلى شرعية دينية، من تونس ذات الدستور العلماني، حتى المملكة المغربية، والمملكة العربيّة السعودية الوهابية المذهب رسميًا؛ فإن أنظمة دنيوية جدًا تحكم جميع البلدان العربية. ولكن القوى الدنيوية جدًا الحاكمة في حالة السعودية تتبنى أيديولوجيا دينية، وتطبيق الشريعة الإلزامي عبر المؤسسة الفقهية الرسمية في قضايا العبادات، وإلى حد ما في ميدان المعاملات الذي هو بطبيعته دنيوي خالص تحكمه المصلحة.

وأدى إبعاد الدين عن الدولة من دون علمنة الثقافة والمجتمع، ومن دون تقليدٍ قيمي أخلاقي بديل، وذلك في ظروف صناعة الجماهير وتهميشها في الوقت ذاته،

إلى تعميق دوره في المجال العمومي، وفي السياسة على الخصوص؛ إذ لم يعد الناس جماعات أهلية مكتفية بذاتها، لا تتدخل في السياسة. كانت الجماعة الأهلية تتعامل مع الدولة بوصفها قوةً خارجيةً، كما كانت تقدّم للفرد منظومة قيمية أهلية واضحة المعالم تميز بين سريان الأخلاق والقيم داخل الجماعة، والأمثلة على ذلك كثيرة: القبيلة، والطائفة (سواء أكانت حرفية أم جماعة دينية محلية) والطريقة الصوفية، والحارة أو المحلة في المدن العثمانية. ولم تعد ثقافة الجماعة الأهلية قائمةً إلا في بعض الأرياف الهامشية. ولكن لم تحلّ في الدولة منظومة أخلاقية مدنية جديدة محل المعايير الدينية، وسرعان ما ازداد تمسك الفئات المتضررة بهذه الأخيرة في مواجهة الدولة.

لقد تفكّكت هذه الأطر في مراكز البلاد المدينية بفقدانها وظيفتها الاقتصادية بنمو الاقتصاد الرأسمالي والعمل المأجور والهجرة من الريف إلى المدينة، وبروز وظيفتها الحمائية مع نشوء الدولة المركزية وقيادتها التسلطية لعملية التنمية التي افتقرت إلى العدالة التوزيعية، والتوازن التنموي الجهوي، واحتكارها وسائل القمع واختراق أجهزتها المختلفة للمجتمع، وانتشارها فيه. ينطبق ذلك على النُّظُم الجمهورية والملكية على السواء؛ إذ اتسمت هذه النظم جميعًا بالتدخل النشط في الحياة الاجتماعية - الاقتصادية - السياسية، والتحكم فيها، وانتشار وظائفها التسلطية فيه، كما أن الخطاب السياسي للدولة أصبح يخاطب جماهير، تتوجه وسائل الإعلام إليها، ويساهم اقتصاد الاستهلاك أيضًا في صناعة مجتمع الجماهير. ويهمّش نظام الحكم الجماهير التي يصنعها، ويشاركه في التهميش النظامُ الاجتماعيُّ. ولم تقدّم الدولة الحديثة منظومة قيمية بديلة تحافظ على تماسك المجتمع، ولا سُلّمًا معياريًا يمثّل بوصلة للفرد في غابة مجتمع الجماهير. وسرعان ما تبيّن بسرعةٍ فشلُ ما قدّمته الدولة، في الحالات المحدودة التي قدمت فيها أيديولوجيا بديلة، إضافة إلى قمعها البدائل التي ولدها المجتمع في مراحل التفاؤل بالحداثة. وكشف هذا الفشل في ظل ثورة الاتصالات والمعلومات عن عطب أدواتها الأيديولوجية الأساسية، وهي أدوات الثقافة الجماهيرية السابقة التي مثّلها الراديو، ثم التلفزيون الرسمي والصحف الرسمية، وأجهزة الرقابة، ومناهج التعليم ... إلخ، ففقدت وظيفتها

السيادية على هذا المجال بفعل تلك الثورة، في سياق تأكّل وظائفها «السيادية» التقليدية الأخرى.

وخلال فترة وجيزة تاريخيًا عادت الدولة نفسها، والقوى المعارضة لها، تستخدم الدين وتعتمد عليه، ولكن ليس بما هو منظومة أخلاقية تأمر بالعدل والإنصاف والتسامح وحسن الخلق في معاملات الناس، ولا بوصفه تديّنًا شعبيًا أهليًا في جماعات مكتفية ذاتيًا تمارسه طقوسًا وشعائر، وتتمسك بعاداتها وتقاليدها، بل بوظائف أخرى مختلفة متركزة وظيفيًا حول مسائل الضبط والتحكم والسيطرة، وذلك: 1. بعدّه أيديولوجيا بديلة، و2. هوية جماعية في مقابل ثقافة الطبقات الحاكمة والمستفيدة، و3. حاجة فردية نفسية تحقق الكرامة في مقابل الإذلال الذي قامت به الدولة، و4. أداة تحشيد في مواجهة الدولة التي عادت هي أيضًا بدورها إلى استخدام الخطاب الديني فساهمت في هيمنته.

تجسدت هذه الصيرورات المتداخلة في التديّن السياسي، وثمة حالات أخرى مهمة لم يشكل فيها التدين السياسي بديلًا شعبيًا، ولا سيما في الدولة المتعددة الطوائف، حيث اتخذ الشعور بالمظلومية الاجتماعية والسياسية صيغة طائفية. هنا برزت الطائفية السياسية في إعادة تأسيس الطائفة الدينية هويةً تجمع جمهورها في جماعة متخيلة، بديلة من الجماعة الأهلية. وغالبًا ما تراهن قوى سياسية علمانية وغير متدينة في هذه الحالات على الطائفية، ولكنْ في حالات أخرى راهن التدين السياسي نفسه على الطائفية السياسية وتقاطع معها؛ ما نفى الرهانَ على أن يمثّل الدينُ سدًّا ضد الطائفية[5]. وحتى من دون التدين السياسي، وقبل أن يعلو كلاعب مهم على حلبة السياسة، كتب حنا بطاطو ما يلي: «إنّ الإسلام في العراق كان عامل تقسيم أكثر منه عامل توحيد. إذ أحدث هوة عميقة ما بين العرب الشيعة والسنّة إذ تراهم نادرًا ما يختلطون اجتماعيًا ولا

(5) يقول برهان غليون إن الدين كان أكبر سدّ ضد الطائفية والتفتّت اللانهائي للجماعة. يُنظر: برهان غليون، **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، ص 70. ومن الواضح أنه بعد انتشار التدين السياسي ورهانه على الطائفية في المشرق العربي، ولا سيما بعد العدوان على العراق والثورة السورية وغيرها من التطورات، لم تعد هذه مقولة سارية المفعول.

يتزاوجون في ما بينهم إلا نادرًا. وكانوا يقطنون أحياء منفصلة في المدن تحوي خليطًا من الفئتين ويعيشون حياة مستقلة عن بعضهم. وكانت الحكومة القائمة بالنسبة إلى الشيعة المتعصبين - أي حكومة السلطان العثماني الذي يتزعّم الإسلام السنّة - هي حكومة مغتصبة في جوهرها؛ وهي في أعينهم غير مؤهلة حتى لتدبير قوانين الإسلام. لذلك كانوا بمنأى عنها فلا يكترث سوى القلة منهم بخدمتها أو بالذهاب إلى مدارسها»[6]. وكان الانقسام يزداد حدّة حين يتواقت مع انقسام طبقي أو اجتماعي[7].

وتثير المعارضات العربيّة مؤخرًا قضايا طائفيّة حين تفشل في التعبئة الاجتماعية - السياسية أمام الاستبداد، أو حين يقمع العمل الحزبي الأيديولوجي، وعندئذ تثار قضية الحكم بوصفه حكم أقلية طائفيّة للتعويض عن ضعف تعبئتها على أساس سياسي. والحقيقة أن الأقلية الطائفيّة لا تحكم أي بلد عربي، ولم تحكمه. وحتى حين استخدمَ نظامٌ حاكمٌ ما الولاءَ المباشرَ له في معمعان المعارك الحزبية، لتصفية صراعات داخل الحزب الحاكم كما في العراق وسورية مثلًا، فإن الولاء الشخصي والسياسي تطابق في بعض الحالات (وليس دائمًا) مع انتماء طائفي أو مذهبي محدد، لكن جرى استثمار هذا الانتماء بوصفه تعزيزًا للاصطفاف ولتعبئة القوى. وقد وصف منيف الرزاز هذه العملية بدقة في حالة صلاح جديد: «وفي الحزب، باسم بناء قواعد الحزب، كان يبني حوله قلعة من الأنصار والمحاسب والمعجبين مستعملًا في ذلك كل الأسلحة الممكنة وعلى رأسها الارتباط العشائري والولاء الشخصي، وسلاح 'توريط الرفاق' ... إلخ. ثم بتوجيه التهم لمن لا يدينون له بالولاء»[8].

---

(6) حنا بطاطو، «حول التنوع في الشعب العراقي، وتفكّك مجتمعه ومسيرته إبان الفترة الملكية نحو بنية سياسية متماسكة»، في: ألبرت حوراني، فيليب س. خوري وماري ك. ويلسون (إشراف)، **الشرق الأوسط الحديث**، مج 3: **بناء الأيديولوجية القومية والسياسات حتى سنة 1950**، ترجمة أسعد صقر (دمشق: دار طلاس، 1996)، ص 213.

(7) المرجع نفسه، ص 213-214.

(8) منيف الرزاز، **الأعمال الفكرية والسياسية: التجربة المرّة** (عمان: مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية، 1986)، ص 138-139.

لا شك في أن المعارضة حينما استخدمت بدورها «المظلومية الطائفية» في التحشيد إنما أججت الطائفية في الطرف الآخر، وما بدأ ولاءاتٍ شخصيةً بروابط جهوية وقبلية انتقل إلى الرهان على مخاوف الأقليات الطائفية من غضب الأكثرية في التعبئة للالتفاف حول النظام الحاكم.

والإسلام المطروح في مناهج التدريس وفي المؤسسات التعليمية والإعلامية بإذن من الدولة في الجمهوريات العربية في مصر والجزائر وسورية والعراق واليمن، ليس إلا نوعًا من «الإسلام الوسطي المعتدل» الذي يمثل نوعًا من إسلام الأغلبيّة[9]. وهذا خلافًا لما يُدرَّس في المملكة السعودية مثلاً. فلم يرد في مناهج التعليم في العراق وسورية البعثيتين ذكرٌ لمذهب شيعي وسني وعلوي أو درزي أو غيره. لم يكن الحكم مذهبيًا خلافًا مثلًا للحكم في إيران أو السعودية[10]. ولكنّه، بالتأكيد، استخدم في الممارسة السياسية الولاءات الطائفيّة والعشائرية والجهوية. فكان يأخذها في الاعتبار في عمليات الضبط والتحكم الاجتماعي - السياسي، وانتهى إلى أن يوسم بكونه حكم أقلية طائفية في نظر أغلبية طائفية. وينطبق على المعارضات السياسيّة ما ينطبق على السلطات الحاكمة في فترة مأزق الدولة العربيّة القطرية. وإضافة إلى ذلك، نجم عن قمع الأحزاب والحركات السياسيّة انسحابٌ إلى البنى المجتمعية الأهلية، واستحضارٌ لها في السياسة، في ظل تعثر البناء المؤسسي القانوني الحقيقي لدولة المواطنين.

والحقيقة أن رفع المعارضة راية الأكثرية الطائفيّة في وجه الأنظمة الحاكمة

---

(9) ليس هذا هو الحال في المملكة العربية السعودية حيث الوهابية مذهب رسمي وأيديولوجيا دينية للنظام الحاكم، والأردن؛ حيث تولت حركة الإخوان المسلمين وزارات التربية والتعليم في بعض الفترات.

(10) في العراق، وعلى الرغم من علمانية الدولة، كان نظام الأعياد، على سبيل المثال، سنيًا، بمعنى أن مناسبة المولد النبوي - مثلًا - كانت عطلة رسميّة، بما يطابق الرواية السنية، وليس الشيعية. وهذا الأمر يصدق في سائر الأعياد الإسلامية كذلك، في التأريخ الذي ترويه المدارس. هذا يظهر في العراق، بوضوح، وربما لا يظهر في سورية، لأن لدى الشيعة الاثني عشرية منظومة متكاملة، من رواية للتأريخ الإسلامي، إلى متبنيات في الأعياد، وما إلى ذلك. وحين كانت تشرح الصلاة للطلاب في مادة التربية الإسلامية في المدارس، فإنها تظهر لهم الصلاة كما يمارسها السنة، وليس الشيعة. وثمة أمور كثيرة من هذا النوع يلاحظها أي شيعي متدين، ويعدّها تهميشًا لمذهب الأغلبية في طابع الدولة ذاتها.

لا ينتج ديمقراطية، بل صراعًا أهليًا هوياتيًا، ويمثل تقهقرًا تاريخيًّا عن التقدم الاجتماعي الذي حققته الشعوب العربية. فالأكثريّة الطائفيّة ليست هي الأكثريّة السياسيّة في النظام الديمقراطي. وإذا حكم ممثلو الأغلبية الطائفية أو القومية أو أي أغلبية إثنية ثابتة أخرى بصفتهم ممثلين لهذه الأغلبية الديموغرافية ينشأ نظام إثنوقراطي (Ethnocracy)، بالمعنى الواسع للإثنية والذي يشمل أثننة الطائفة. وهذا ليس نظامًا ديمقراطيًا، مع أن ممثلي الأغلبية المنتخبين يحكمون رسميًا وإعلانيًا باسم الديمقراطية.

الأكثرية الديمقراطية متغيرة، ولا تقوم على انتماءات ثابتة محددة سلفًا بالولادة في إطار جماعة. وفي النظام الديمقراطي لا تحكم حتى الأكثريّة الديمقراطية مباشرةً، بل يحكم ممثلوها. وتمثيلُ الأكثرية هذا متولدٌ من صراعات مصالح ومساومات بين قوى سياسية، ونقاشات وجدالات وتوازنات بين برامج سياسيّة أو أيديولوجية لمجمل الأمة التي تُرى كجسم سياسي، أو ككيان واحد يختلف الناس في كيفية إدارته. والأقلية في هذه الحالة يمكن أن تصبح أكثريّة في انتخابات مقبلة، أما الأقلية الدينيّة أو الإثنية أو القبلية فلا يمكن أن تصبح أكثريّة في انتخابات. وقد تتسامح الأقليات الصغيرة مع هذا الواقع، أما في حالة الأقليات الكبيرة ذات الوزن الاجتماعي والسياسي، فغالبًا ما يؤدي الحرمان من التمثيل على مستوى الحكم إلى تشكيل تحالفات مضادة، وإلى صراع أهلي. ويبلغ هذا الصراع ذروة تجميره للهيئة الاجتماعية حين يغدو صراعًا طائفيًا هوياتيًا في شروط المشرق العربي الكبير على الخصوص.

إن التنافس الذي يصوَّر على أنه جارٍ بين طوائف، ليس تنافسًا بين برامج سياسية، أو مشروعات لمجمل مصالح الأمة إلا من حيث الشكل؛ فهو في حقيقته صراع على المحاصصة في الدولة بعقلية الغنيمة والاغتنام، بين من يرون أنفسهم ممثلي هذه الطوائف، من مثقفين وسياسيين وإعلاميين وغيرهم؛ فهم صناع هويّاتها وذاكرتِها، ومن ثَمَّ تاريخها المنفصل أيضًا. وفي ظروف هيمنة الطائفية، تغدو المحاصصة صراعًا مستدامًا في حالة كمون أو ظهور؛ إنه حرب أهلية باردة أو ساخنة. وهذا هو الوجه الآخر لـ «التعايش» و«التآخي» بين الطوائف إذا لم يسبقه

تنظيم العلاقة بالدولة على أساس المواطنة، والاعتراف بثقافة مشتركة تقبل في داخلها بالتعددية. ومن محاسنه، في حال وصوله إلى حالة من التوازن (التوافقية)، أنه يمنع سيطرة جماعة هوية واحدة وحرمان غيرها من المشاركة والحقوق، ويضع حدودًا للدولة، ويحمي الفرد منها، ولكن هذه الآلية ذاتها قد تؤدي إلى قمع الجماعة للفرد، وأيضًا إلى إضعاف الدولة إلى درجة عجزها عن القيام بمهماتها، وذلك إذا لم تنشأ على أساس تبني الديمقراطية وحقوق المواطنة، وتحولت إلى اقتسام سلطة بين نخب جماعات الهوية وقواها السياسية. ولذلك يفترض أن يكون الموقف من التوافقية رهنًا بقيامها على المواطنة من عدمه.

فالتوافقية بوصفها حالة تعايش على أساس قواعد متفق عليها بين الجماعات (الإثنية أو الطائفية وحتى بين مؤيدي الأحزاب المعبرة عن قطاعات اجتماعية) في اقتسام السلطات والوظائف في الدولة، هي حالة مقبولة، إذا سبقها توافق على مبدأ المواطنة المتساوية وحقوق المواطن بما هو مواطن؛ بحيث تُشيَّد عمارة التوافق بين الجماعات على أساسها. أما من دون ذلك فإن التوافق بين الجماعات يكون نفيًا لحقوق المواطن الفرد من جهة، وهدنةً (تطول أو تقصر) في الصراع بين الجماعات من جهة أخرى. وهي تصلح لتجنب الحرب الأهلية، إلا أنها ليست بديلًا من الديمقراطية (سواء أكانت توافقية أم غير توافقية) على المدى البعيد. هذا، وقد اضطرت التوافقية، في لبنان والعراق (بعد الاحتلال)، إلى أن تُمتَحن على مستويين: محاصصة بين النخب التي تدعي تمثيل الطوائف، ومحاصصة بين المكونات السياسية (وأحيانًا الأسر السياسية) في كل طائفة. وفي جميع الحالات، يُشغَل الجهاز البيروقراطي للدولة، وتتحدّد المنافع الاجتماعية والتدرج الاجتماعي للمنضوين أو القريبين من هذه المكونات السياسية داخل الطوائف.

ويجدر بنا أن ننتبه إلى الفرق بين توافر حد أدنى من تقييد الاستبداد نتيجة وجود النظام الطائفي نفسه من جهة، والديمقراطية بوصفها نظامًا يقوم على أسس مختلفة تمامًا من جهة أخرى، مع أن كليهما يضع قيودًا على السلطة المركزية الحاكمة. فالطائفية تحمي الفرد من استبداد السلطات المركزية، وتضع حدودًا

لسيطرة الدولة بوجود قوى اجتماعية مسيّسة، أو كيانات سياسية تضع لها حدودًا. ولكن هذا التقييد يأتي على حساب قوة الدولة وحقوق المواطن. وهو، إذًا، يوفر بعض الحرية والحماية من الدولة ومن الجماعات الأخرى، غير أنه يضعف الدولة والمواطنة في الوقت ذاته، ولا يوفر ديمقراطية. كما أنه، بتسييس الهويات الاجتماعية، يلغي السياسة بوصفها وعيًا بالعموم، وعملية تداول بين أفكار وتصورات وبرامج ومصالح، وتنافس وصراع بينها.

توصل مؤرخ لبناني ينطلق من مرجعية سنية إسلامية إلى نتيجة مفادها أن الحوار بين الطوائف غير ممكن؛ لأنه يقوم على «ديماغوجيا وغش في اللغة والأسلوب وتغذية الكراهية» ورفضٍ مسبق لوجهة نظر الآخر. لكنّه يرى أنّ الطائفيّة سجلت في لبنان مكاسب مهمّة في طليعتها «الاعتراف لها، رسميًا، بشخصيّة ذاتيّة في الأنظمة والقوانين والممارسات السياسيّة والاجتماعيّة، في نظام القائم مقاميتين، والنظام الأساسي للمتصرفيّة وطوال عهد الانتداب وحتى في عهد الاستقلال»[11]. إلا أنه يرى أن الطوائف الكبرى في لبنان أصبحت بمنزلة «دويلات في تنظيمات وأجهزتها العاملة، حيث بات لكلٍّ منها مدارسها، وجامعتها، وحزبها السياسي، ورمزها وبيرقها [...] وصحفها وإذاعاتها، وقناة تلفزة خاصّة بها، ومستشفياتها ومستوصفاتها وأنديتها الرياضية والكشفية ومؤسساتها التي ترعى أيتامها وعجزتها. وكان لكلٍّ منها في أثناء الحرب الأخيرة جيشها المقاتل بتجهيزاته المتطورة وأسلحته الحديثة»[12].

وإذا وصلت دولة إلى هذه الحالة يصبح من الصعب معارضة النظام الطائفي بخطاب غير طائفي من داخله. فمن داخل النظام الطائفي لا يمكن صياغة النقد إلا بأدوات طائفية، ولا يكون الاصطفاف مع النظام أو ضده إلا طائفيًا. ولهذا السبب ذاته تصبح المعارضة غير الطائفية فعلًا موسمية وضعيفة كأنها منفصمة عن الواقع والحياة، لأنها من خارج النظام، وهذا يعني أنها ستكون مقصاة ومهمشة أيضًا.

---

(11) عادل إسماعيل، **الفتن الطائفية وحروبها في لبنان: أسبابها وأسرارها** (بيروت: دار النشر للسياسة والتاريخ، 2007)، ص 83-84.

(12) المرجع نفسه، ص 84.

على من يساهم ببناء نظام طائفي في الدولة، بحجة التسويات الموقتة، أن يدرك أنه نظام يعيد إنتاج نفسه. ويصعب تفكيكه. وإنه لأمر إيجابي أن النظام الدستوري العراقي لم يذكر الطوائف والطائفية السياسية[13]، مع أنه أقام نظامًا من المحاصصة الطائفية، أصبحت تبدو فيه حتى المحافظات القائمة على أساس إداري جغرافي منذ حكومة نقيب الأشراف عبد الرحمن النقيب (1841-1927م، وهو حفيد عبد القادر الكيلاني) في عهد الانتداب، كأنها محافظات موزعة طائفيًا. ولكن المشكلة الكبرى أن القوى السياسية الرئيسة منذ الاحتلال عام 2003 هي قوى سياسية طائفية بدستور غير توافقي طائفي، أي طائفية في الممارسة من دون حماية دستورية لطوائف الأقلية.

وإذا كانت التمايزات الثقافية والإثنية وغيرها قائمةً في أيّ بلد، وكانت «نقاوة القومية» أو تجانس الأمة خرافة لا أكثر؛ من حيث إن كل المجتمعات التي تدعي تجانسها يتحدر سكانها من أصول إثنية وثقافية متنوعة، فإن الخيارين (الاعتراف بالثقافات والإثنيات أو دمجها) ممكنان على أساس عضوية الناس أنفسهم في الأمة، بغض النظر عن أصولهم وثقافاتهم، وبغض النظر عن هوياتهم الأخرى التي تبقى قائمة في المجالات الاجتماعية والخاصة، وخاضعةً سياسيًا للانتماء الوطني والمواطني الذي يُعبَّر عنه بأسس النظام الديمقراطي المجمع عليها.

قامت الجمهورية الفرنسية على الدمج (بالقوة في كثير من الحالات)، في حين قامت دول أخرى مثل بلجيكا وسويسرا على الاعتراف بتعدد الإثنيات (اللغات في هذه الحالات) ومأسسة هذا التعدد. وفي حالات كثيرة جرى الاعتراف بالتعددية الإثنية واللغوية بعد محاولة الدمج بالقوة والفشل في ذلك.

إن الحالات الكلاسيكية للاندماج الحديث في ثقافة واحدة هي دول الاستيطان والهجرة؛ حيث الاندماج طوعي نظريًا بحكم تعريف الهجرة واختيار

---

(13) يعدّ البعض هذا الغياب سلبيًا، لأنه يفترض أن يعترف بالطوائف لغرض إقامة نظام توافقي فعلًا، وسوف نتطرق إلى هذا الموضوع لاحقًا. ونحن نؤكد إيجابية غيابه من الدستور لأنه قد يعني عدم تكريسه، ويترك المجال مفتوحًا لبدائل غير طائفية. أما إذا فشلت هذه فلا بد من التوافقية الطائفية لتجنب الحرب الأهلية.

البلد المستقبل للهجرة وطنًا. وحتى هذه الحالات (أستراليا، وكندا، والولايات المتحدة، ونيوزيلندا) لم تلغ التعددية العقائدية والمذهبية، ولم تتخلّص تمامًا من التنظيم السياسي على أساس الهوية. ولكنّه بقي على هامش العملية السياسية، ولم يتحوّل إلى مسعى للمحاصصة في الدولة، وذلك بسبب ما يسمى في عرف تلك البلدان «عملية بناء الأمة». ولكننا نشهد في بعض تلك البلدان استنهاضًا محافظًا لـ «الثقافة النواة» التي على أساسها جرت عملية الاندماج، وهي في الولايات المتحدة الأنكلوسكسونية البروتستانتية (الواسب)، في ردة فعل اقتصادية اجتماعية ثقافية على الهجرات من دول أميركا اللاتينية والدول الإسلامية وغيرها.

التنوّع الثقافي في دول الشرق قديم وذو جذور حقيقية، ويمكّن النخبَ الفكريةَ والثقافيةَ والسياسيةَ من أن تستدعي بسهولة موروثًا قديمًا وذاكرة جماعيّة لتبرير أهداف وبرامج سياسية متناقضة؛ إذ يمكّن الأكثرية والأقلية الهوياتية من أن تستدعي هذا التراث بهدف استحضار «الأدلة»، على مستويات الشعور بالمظلومية والتفوق و«الحقوق التاريخية» في الأرض، ومن ثمّ في الدولة على السواء.

ومع أن الاستبداد يتضمن غالبًا نزعات قمعية للمجتمع كله، تميل الجماعات ذات الثقافة الخصوصيّة إلى الاستعانة بالذاكرة التاريخية لتشكيل الهوية في مراحل الأزمات، حتى لو لم تكن سياسات الطغيان تمييزًا موجهًا ضدها تحديدًا. ويُفترض أن يميل الموقف المناهض للطائفية إلى البحث في الذاكرة عن نماذج العيش المشترك والتعاون والتعاضد التي طبعت حياة الناس العاديين من الطوائف المختلفة، في غير أزمنة الاقتتال التي تجذب ذاكرة الطائفيين. **ولا يسعنا هنا إلا تأكيد هذه الحاجة إلى التأريخ لحياة الناس «العادية»، بتجاوز مقاربتها بوصفها حالةً دائمةً من الصراع بين جماعات هوية طائفية أو غيرها. وفي الحالة العربية مادة أعمق وأغنى وأكثر تنوعًا من الحالة الإيرلندية التي يبحث المؤرخون فيها بجهد؛ لسد هذه الحاجة إلى تاريخ مشترك يؤرخ للتعايش في الحياة اليومية بعدّه القاعدة، والصراع بصفته استثناءً**[14].

(14) يجد بعض المؤرخين الإيرلنديين عمومًا حالات قليلة من النضال المشترك شبه العلماني بمعنى المتجاوز للطائفية كما في انتفاضة عام 1798 التي رفعت شعارات الثورة الفرنسية، ولم يسبقها =

ومن ناحية أخرى، لم تنجح الدولة العربية في عملية بناء أمة تقوم على أساس متحد المواطنة، حقوقًا وانتماءً، ولا في قومنة كيانها السيادي، ولا في مواصلة عملية الاندماج الثقافي التي كانت جارية في المدينة العربية عبر التاريخ، عن طريق التبادل التجاري والمصاهرات العائلية - الاجتماعية والتعرّب الطوعي أو «الطبيعي»، والواقع المعيش والحياة اليومية. ففي المدينة العربية التاريخية ما قبل الحديثة اندمجت أقوام عربية وغير عربية، من عرب وكرد وأتراك وشركس وأمازيغ وغيرهم، وشكلت مع الزمن جزءًا لا يتجزأ من المنظومة البشرية المدينية العربية، ومثّل التعرّب باكتساب اللغة العربية حال كونها لغة تداول، تحولت غالبًا إلى لغة أم «دينامو»، عملية الاندماج في الفضاء الاجتماعي المديني العربي.

حدثت في البلدان العربية كما في البلدان المستقلة حديثًا كافّةً - بعد نشوء الدولة الوطنية وانتشار التعليم وصعود البيروقراطية، وتوسع الجهاز البيروقراطي للدولة مع اضطراد وظائفها، وتأسيس جيوش «وطنية»، والتدخل في عملية التنمية، بحيث تحولت الدولة إلى المشغّل الأكبر - ظاهرة الهجرة الداخلية من الأرياف والبوادي إلى المدن لتنشأ ظاهرة تضخم المدن العربية وترهلها. جرت عملية ترييف المدينة بقدر ما تمدينَت الأرياف. لكن هذا الترييف، وفي مقابله التمدين، كانا مشوّهين.

قامت الفرضية السوسيو-اقتصادية الأساسية على أن الهجرة إلى المدينة ستغذي الصناعة التحويلية بالعمالة، لكن لم يحدث ذلك إلا جزئيًا، بل تغذت قطاعات الظل أو القطاع غير الرسمي في المدن متراكبة مع العشوائيات وأحياء الفقر التي أصبحت التعبير الاجتماعي عن الاقتصاد غير المنظم، كما غدا هذا القطاع نوعًا من معادل اقتصادي للعشوائيات.

ومع تأكّل مصادر شرعية الأنظمة التي حكمت بعد الاستقلال وإخفاق الدولة في تحقيق برامجها الأساسية التي استمدت منها شرعية الإنجاز (الوحدة الوطنية،

= أو يلحقها ما يشبهها من مظاهر النضال المشترك، ولذلك يجهد المؤرخون في البحث عن تفاصيل في التعايش اليومي، علّهم يجدون مرتكزات ضد الطائفية في بلادهم.

التحرير، التنمية، العدالة الاجتماعية والتوزيعية، تقديم الخدمات للسكان، الوحدة العربية) وفي غياب ديمقراطية وشرعية انتخابية، ومع تجوّف الأحزاب الحاكمة وتحولها إلى روابط مصالح، فإن الأنظمة التي حكمت الدولة في مرحلة ما بعد الاستقلال لجأت في حالات كثيرة إلى قواعد بشرية محلية جهوية ذات روابط وثيقة بالولاءات التقليدية، ولا سيما منها المذهبية والطائفية والمحلية؛ ما أعاد إحياء سياسات هوية طائفية لدى المحكومين. وتضافرت هذه مع الغبن الاجتماعي والسياسي في إنتاج خطاب المظلومية الطائفية. حدث هذا في مجتمعات ظل فيها الدين يؤدي دورًا في تكوين الهوية الجماعية حتى بعد علمنة الدولة، ولا سيما عبر الطوائف المحلية والمرجعيات الدينية[15]. أما تاريخيًا فكان الاعتماد على ولاء عشائر وجهات وليس على طوائف. فالطائفة الدينية القائمة على الانتماء إلى مذهب لم تمثّل رابطة ولاء يمكن الاعتماد عليها. فمثلًا، اعتمد النظام العراقي

---

(15) يرى حسن العلوي الذي يقدم تأريخًا طائفيًا صريحًا للنظام السياسي في العراق أن الطائفية تعبير المظلومين (مذهب المحكومين) ضد المذهب الحاكم في العراق؛ وهو المذهب السني الصامت في رأيه، ويعدّ الحكم متمذهبًا سنيًا منذ العهد الملكي، والقومية العربية في الواقع طائفية سنية، ويفضل عليها العروبة التي يؤكدها هويةً شيعيةً، وهو يسمي المذهبية طائفية في حالة الشيعة. فالطائفية الشيعية نظريّة متعلقة بأفضليّة الإمام علي وغيره، في حين أنّ المذهب السني في رأيه غير واضح تمامًا، والتمذهب السني ليس قويًا. والسني غير طائفي تاريخيًّا، بل في الواقع السياسي. فلا يهمّه حق عمر في الخلافة أو حق علي «وإنما يبحث عن حق قريبه في أن يحتل المركز المعين والوظيفة». يُنظر: حسن العلوي، **الشيعة والدولة القومية في العراق**، 1914–1990، ط 2 (قم، إيران: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1990)، ص 266. والطائفيّة الشيعية عنده طائفية البسطاء الذين يرددون حكايات الوعاظ وما يسمعونه في طقوس التعزية الحسينيّة. أما الطائفيّة السنية فغير قائمة بين البسطاء، لكنّها قائمة في مراكز السلطة من دون تنظيرٍ طائفي (ص 267). ويحترم السنّة آل البيت ويجلونهم، بينما لا يحترم الشيعة أئمة السنّة. «وفي تاريخ الصراع الطائفي القديم ما بين العثمانيين والفرس لم يتعرّض ضريحٌ من أئمة الشيعة إلى ضرر. بينما تعرّضت أضرحة الإمام أبي حنيفة والشيخ الكيلاني وسواهما إلى تدميرٍ كامل» (ص 268). ويعدد الكاتب مظاهر الطائفيّة الشيعية المتجلية في الدعوة والطقوس والبكاء وكثافة الشعائر. ويعدّها كلها في الواقع طائفيّة مظلومين مصوغة ومعبّر عنها، أما طائفيّة الحكام فليست مصوغة ولا معبّرًا عنها، فالحكام يحكمون بصمت من دون تعبيراتٍ طائفيّة (ص 268–269). «إن التمييز الطائفي وليس الانتماء الطائفي هو الذي يجعل المرء طائفيًّا» (ص 273). التمييز الطائفي تمتلكه السلطة؛ أي إن النظام الحاكم هو الطائفي حقيقة، أما التعبيرات الطائفية فنجدها عند المظلومين. إنها تعبيرات المظلومين عن واقعهم. وهذا التحليل يقترب من رؤية برهان غليون للطائفية سوقًا للسياسة السوداء كما ذكرنا في ملاحظة سابقة، فهي عملة التداول السياسي في ظل نظام استبداد يتبع سياسات طائفية، ولكنّه يعلن عن عكسها.

غالبًا على نخبٍ تدين بالولاء الشخصي للقادة لكونهم من عشيرة ومنطقة محددتين أكثر مما اعتمد على النخب من عشائر ومناطق أخرى، وذلك ليس لكونهم سنة أو شيعة. فالإقصاء في هذه الحالة لم يكن مقتصرًا على تجمعات سكانية شيعية بل شمل أيضًا تجمعات سنية، فعُرِف توترٌ ما بين سامراء وتكريت على هذا الأساس. ولكنّ البيئة العراقيّة جعلت الشيعة يشعرون أنّ تبوُّؤَ المراكز على أساس الولاء هو تمييز ضدّ الشيعة.

كتب كليفورد جيرتز مبكرًا عن الولاءات الصغرى لجماعات قبليّة أو جهويّة أو لغويّة أو دينيّة في أطر الدولة الحديثة حال كونها عوائق تقف في وجه إنشاء الأمّة على أساس الدولة والولاء للدولة. وذكر تعريف إميرسون للأمّة بوصفها «جماعة نهائيّة، أي الجماعة الأكبر التي ينصاع لها ولاء الناس في ساعات الامتحان، وتتفوق على ادعاءات الجماعات الأصغر داخلها، أو تلك العابرة لها وتسعى لجعلها جزءًا من جماعةٍ أكبر»[16]. فهي تتفوق على الروابط دون الوطنية، وفوق الوطنية. ويُحرّك الناس في الدول المستقلّة حديثًا، في رأي جيرتز، دافعان مختلفان وأحيانًا متعارضان؛ **الأوّل** هو البحث عن هويّة، وصعود مطلب الاعتراف بالهوية وأهميتها، وتأكيد الذات عبرها في هذا العالم، و**الثاني** بناء دولة حديثة وتأمين مستويات حياة أعلى ونظام سياسي أنجع، وعدالة اجتماعيّة، وما يمكّن أيضًا من أداء دور على الساحة العالمّية. إن جزءًا كبيرًا من سياسات الدول المستقلة حديثًا يقوم على محاولة التوفيق بين النزعتين؛ فتتعرّض الدول المستقلة حديثًا إلى «مشكلة» العلاقات العضويّة الوشائجيّة أو التضامنية، ويعرّفها جيرتز بأنها علاقات نابعة من المعطيات، أو ما يُعتقَد أنّها معطيات في الوجود الاجتماعي مثل القرابة المباشرة، والولادة في جماعة دينيّة محدّدة، وغيرهما. هذه التوافقات على أساس الدم واللغة والعادات لا تعتمد، بالضرورة، على تعاطف شخصي أو مصلحة مشتركة أو التزام عقلاني، بل على الرابط نفسه، فأهميته كامنة فيه. وفي

(16) Clifford Geertz, «The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States,» in: Clifford Geertz (ed.), *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa* (New York: Free Press of Glencoe; London: Collier-Macmillan, 1963), p. 107, and Rupert Emerson, *From Empire to Nation: The Rise to Self-Assertion of Asian and African Peoples* (Cambridge: Harvard University Press, 1960), pp. 95-96.

المجتمعات التي يجري تحديثها من أعلى حيث تضعف السياسة المدنيّة، يكون هذا النوع من الروابط الوشائجية الأولية التي تسمى في الأنثروبولوجيا الغربية غالبًا (Primordial) أساسًا لتحديد الجماعات السياسيّة، كما أنّها من السهل أن تشكل أساسًا للشرعيّة السياسيّة[17].

ويرى جيرتز (في مرحلة كتابته النص السابق، أي خمسينيات القرن الماضي) الهندَ المثلَ الأقوى على الولاءات الدينيّة بوصفها روابط وشائجيّة مختلفة عن الرابطة المدنيّة، ويذكر لبنان أيضًا إلى جانب جماعات في بورما وإندونيسيا والفيليبين[18]، ولا يذكر دولة عربية غير لبنان. وفي رأيه إن التحديث، في كثير من الحالات، لا يضعِف هذه الروابط بل يقوّيها[19]. وهو إدراك صحيح ومبكر؛ فالأمر يعتمد على شكل التحديث ومساره، من حيث إن الدولة هي التي تقود عملية التحديث. لكن من يجسد قيادتها هو جهاز السلطة الذي يستدعي الروابط العمودية والشخصية على خلفيات جهوية محلية أو قرابية أو عشائرية أو طائفية، ويتبعها لمقتضيات مصالحه لتعزيز سيطرته على المجتمع والحفاظ على ذاته.

ويذكر جيرتز لبنان بوصفه حالةً تعمل فيها هذه الروابط في السياسة، ولا يقتصر فعلها على المحاصصة في الدولة بل تمتد إلى السياسة الخارجيّة. فالموارنة، بحسب تقديره (الذي لا ينفرد فيه بين باحثي مرحلته)، يسعون لربط لبنان بالغرب، بينما يسعى المسلمون لربطه بالعرب[20].

يختلف الولاء للجماعات الوشائجية الأولية عن الولاء للروابط الاجتماعية الأفقية الحديثة، مثل الطبقة والاتحاد والحزب وغيرها التي تخترق ما يسمى الروابط العمودية؛ بأنّ هذه الأخيرة لا تطرح بديلًا من الأمّة بل بدائل من الحكومة أو الاقتصاد أو غيرهما، في حين أن الروابط الوشائجية الأولية قد تُطرَح بوصفها

(17) Geertz, pp. 108-110.

(18) Ibid., p. 113.

(19) Ibid., p. 119.

(20) Ibid., p. 144.

بديلًا من رابط الأمّة، وتشكل أساسًا لحركاتٍ «انفصاليّة» باسم اللامركزية تارة ثم باسم منطقة أو جماعة مقومنة تارة أخرى.

وقد نشأت أحزاب واتحادات في البلدان العربية ضمت أعضاء من مختلف الطوائف وقدمت نفسها بديلًا من النظام الذي تواجهه أو تعارضه، ولكن النظام السلطوي (الملكي أو الجمهوري) قمعها، كما أنها مرت بتحولات ناجمة عن تأبيدها في المعارضة أو تأبيدها في الحكم. لقد أدى تأبيد الأحزاب في المعارضة وملاحقتها، إلى أن تهمّشَها روابط وشائجية أشدّ حضورًا في حياة الفرد، وأشدّ تأهيلًا لحمايته، أما تأبيد أحزاب أخرى في الحكم فأدى في النهاية إلى تجوفها، وتفريغها من الأيديولوجيا والسياسة، واستبدال الزبونية بها، والولاءات والتبعيات الشخصية، وهذه الأخيرة لم تنفصل عن التبعيات المشار إليها في ما مضى. كما أنها همشت داخل النظام على يد العسكر وأجهزة الأمن (حالة البعث السوري والاتحاد الاشتراكي العربي في مصر، وجبهة التحرير في الجزائر، والحزب الدستوري في تونس)، وأخيرًا صعود الأسر الحاكمة حتى في الجمهوريات (العراق، وسورية، ومصر قبل ثورة 2011).

ولا يجوز أن ننسى أنّ دخول الناس بصفة عامّة إلى عالم السياسة، والتأثير في المجال العمومي في الحداثة، في غياب الديمقراطية وقبل تحديث الوعي الديمقراطي المواطني، والذي هو بالضرورة وطني أعم من الوعي بالانتماء العشائري أو الطائفي نفسه؛ قد تؤدي إلى تفعيل هذه الروابط بوصفها قوى منظمة، وذلك في صراعات النفوذ في المجال العام أو لنيل حصّة في الدولة. وهذا كله يضع الطوائف الدينية في إطار الروابط الوشائجية الابتدائية، وهو ما لا نتفق معه، على الرغم من اتفاقنا مع فرضية أساسية في هذا النص، وهي أن ميل التحديث في ظروف معينة يكون إلى تقوية هذه الروابط بدلًا من إضعافها. فنحن نضيف في هذا الكتاب احتمالًا رئيسًا؛ وهو أن الدولة الوطنية والتحديث يفضيان إلى إضعافها فعلًا بوصفها روابط أولية (عمودية)، ولكن يجري الاستعاضة عنها بروابط متخيلة، على شكل طوائف دينية كبرى على المستوى الوطني.

ومن ناحية أخرى، لا يؤدي التحديث، في رأينا، إلى الاندماج الاجتماعي

الثقافي في حدود الدولة الوطنية من جهة، والانقسام الطبقي من جهة أخرى كما في التجربة الأوروبية الغربية، وتجربة الدول الاستيطانية الاندماجية كذلك فحسب، بل ثمة حالات يؤدي فيها التحديث (ولا سيما المتأخر) إلى إحياء الثقافات المحلية، وفي الحصيلة؛ ترسيخ الانقسام الثقافي وليس الطبقي فحسب.

لم يسعف الوقت جيرتز ليرى الدور الذي أدّته الدولة المستبدة التسلطية في تقوية الروابط العضوية الوشائجية في المشرق العربي، عبر سياستها الزبائنية، وتوزيعها المشوه للثروة والسلطة، ودور النخب السياسية الطائفية في إعادة إنتاجها خلال الصراع على سلطة الدولة، وإفراز ظاهرة الصراع على هويتها ولغتها القومية في حالات عديدة. ولكن كان لدى بعض المؤرخين الذين سبقوه الوقت الكافي ليدركوا دور الاستعمار في الرهان على أتباع ديانات ومذاهب، وإنتاجها بوصفها طوائف سياسية، خلال المراحل الأخيرة من تاريخ السلطنة العثمانية، وفي مراحل الانتداب.

تاريخيًا، استسهلت القوى العظمى التي حاولت السيطرة على بلدان الشرق، الانتصارَ للأقليات ضد الأكثريّة. لتسهيل عملية سيطرتها وخلقها جماعات تمثّل رؤوس جسور لسيطرتها تحت ستار العناية بـ «تحررها». كان فعل الاستعمار مركّبًا؛ بحيث تمكّن من إنتاج هذه الإشكاليّات العميقة القائمة حاليًّا على مستوى سياسات الهويّة في بلدان المشرق. **فالدول الغربية هي التي صدَّرت إلى المستعمرات نموذج الدولة/ الأمة الذي يميل إلى المركزيّة وإعلاء شأن التجانس الثقافي، في عملية بناء تحويل القومية إلى أمة (تأميم القومية)، وذلك بدءًا بتأسيس الدولة بوصفها تعبيرًا عن حق تقرير المصير لقومية بعينها، وتحويل الدولة/ الأمة إلى قومية (قومنة الأمة)، وذلك بفرض التجانس الثقافي على أقوام مختلفة.**

فهي، من ناحية، صدّرت هذا النموذج القومي للدولة، ومن ناحية أخرى دَعَمَ استعمارها في المشرق الأقلّيّات أو انتَصَرَ لها ضد ثقافة الأكثرية في المستعمَرات أشبه بمحاولة لتبرير تدخّلها أو لكسب ولاء قطاعات من السكان. وجرت محاولات لقومنة الأقليات، وهو ما قامت الدولة الغربية بعكسه في بلدانها.

ولم تتمكن الدول الأوروبيّة من إخفاء حقيقة أن خطابها بشأن الأقليات

أصبح مرتبطًا بالنفاق والأنانيّة السياسيّة، وانعدام التعاطف الأوروبي مع تطلعات المسلمين. فالأوروبيون الذين تجاهلوا تطلعات الأغلبية وميزوا ضد المسلمين راقبوا كيفيّة التعامل مع غير المسلمين في الشرق الأوسط، وبلوروا خطابًا معاديًا للتمييز ضد الأقليات حين لاءمهم ذلك. وترى ليزا أندرسون أنّ تفضيل المسيحيين في لبنان، والأمازيغ في المغرب، أدّى إلى عدم استقرار إداري وأزمةِ شرعيةٍ، كما فاقم حالةَ القطع التاريخي بين الدولة العثمانيّة والأوروبيين[21].

دعم البريطانيّون الأشوريين في العراق، وشكلوا منهم، بدرجة رئيسة قوات (الليفي) الخاصة، وحداتٍ عسكريةً إثنية، تعمل بإمرة الضباط البريطانيين، وحاولوا زرع أسس انفصال جنوب السودان عن شماله. وهو واقع ساهمت سياسات حكومات السودان لاحقًا بتكريسه وتعميقه، كما أن فرنسا حاولت خلال فترة انتدابها على سورية عام 1920 إقامة دولة علوية، وأخرى درزية، إضافة إلى دولتين إقليميتين داخليتين سنّيتَين مركزهما دمشق وحلب، فضلًا عن توسيع متصرفية جبل لبنان إلى لبنان الكبير على أساس طائفي، بوصف لبنان الكبير دولة المسيحيين بدرجة أولى. لقد اختار الانتداب الفرنسي تحت إمرة الجنرال غورو الانحياز إلى البنى الطائفية وترجيح عوامل الانفصال على عوامل الوحدة، مع علمه بتبلور تيار عربي قوي جدًّا في سورية منذ العهد الفيصلي[22]. واصطنعت فرنسا أيضًا «الظهير البربري» لخلق هوية أمازيغية ليست متميزة من الهوية العربية - الإسلامية فحسب، بل مضادة لها. ومع أن هذه المركبات المتعدّدة قائمة فعلًا في المغرب، ولكنّها أصبحت عناصر متداخلة في الهوية الواحدة، بحيث بات من المستحيل فصلها من دون إعمال القطع في اللحم الحي، وإنتاج تشوهات جديدة. وحاولت روسيا استثمار العلاقة الدينية بطائفة الروم الأرثوذكس. وتستخدم روسيا في المنطقة العربية في مرحلة الرئيس فلاديمير بوتين، ولا سيما

---

(21) Lisa Anderson, «The State in the Middle East and North Africa,» *Comparative Politics*, vol. 20, no. 1 (October 1987), p. 5, and Joshua Castellino and Kathleen Cavanaugh, «Transformations in the Middle East: The Importance of the Minority Question,» in: Will Kymlicka and Eva Pföstl (eds.), *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World* (Oxford: Oxford University Press, 2014), p. 61.

وقد أخطأ الكاتبان في اقتباس ليزا أندرسن، إذ نسبا مقالتها المذكورة آنفًا إلى كتاب لم يرد فيه.

(22) جُمعت دولتا دمشق وحلب في دولة واحدة تحت الانتداب عام 1924.

بعد التدخل العسكري المباشر في سورية في عام 2015، صراحةً، خطاب حماية الأقليات الاستعماري، وهو دأب روسيا الاتحادية المعاصرة على استدعاء أفكار استعمارية من القرن التاسع عشر.

وفي العقدين الأخيرين من القرن العشرين وفي القرن الحادي والعشرين نهض الدور الأميركي في تزعُّم حملة حماية الأقليّات، وذلك بقيادة أوساط صهيونية نافذة تعمل بوحي من العقيدة الصهيونية المتمثلة بالرهان على التحالف مع الأقليات، وصناعة الأقليات في المنطقة العربية، وذلك من منطلقات معروفة بعضها استراتيجي مثل تفتيت العرب وإنشاء تحالفات على أسس طائفية، وثانيها تعميم فكرة الدولة على أساس إثني/ ديني، بحيث تصبح إسرائيل قاعدةً لا استثناءً.

وقد ساهمت في صناعة الأقليات أيضًا الحكوماتُ العربيةُ، والخطابُ الإسلاميُّ الشعبويُّ للحركات الإسلامية، والوعاظ الذين يكرّرون الأفكار المسبقة والخرافات، وغيرهم من ناشري خطاب الكراهية ضد غير المسلمين. ولخطاب الكراهية ضد الآخر دور مهم في ضعضعة أسس المقاومة العربية لاستراتيجيات المستعمِر التي استهدفت الثقافة العربية المشتركة استهدافًا مقصودًا. ولم تتوقف التدخّلات الأميركية في لبنان والصومال ومصر والسودان، فضلًا عن العراق، مستغلة نتائج سياسات الحكام المحليين.

شهدت المسألة الكردية ازدواجية مفضوحة إلى حد التناقض بين التعامل مع كُرْد العراق (ومؤخرًا كُرْد سورية) من جهة، وكُرْد تركيا من جهة أخرى. فالولايات المتحدة نسّقت مع الحزام غير العربي المحيط بالعالم العربي لفترات طويلة، وهكذا فعلت إسرائيل في مراحل معينة لإذكاء نار هذه الهويات داخل الوطن العربي، بالتنسيق مع الحزام غير العربي (تركيا وإيران الشاه وإثيوبيا)، وفي محاولات قومنة الأقليات العربية وغير العربية. واختلط في هذه الحالات الطائفي والإثني وغيرهما. وفي مرحلة هيمنة القومية العربية احتل الإثني مكان الصدارة في الرهان على تأجيج سياسات الهوية. جرى ذلك في غياب مشروع عربي يحترم حقوق العرب والكرد المواطنية، ويعترف بقومية الكرد، ويفسح المجال للتعددية

الثقافية في إطار الدول الوطنية، على نحوٍ تكون فيه الدولة دولة مواطنيها جميعًا، أو يعترف بعجزه في ذلك وبحقهم في إقامة دولة.

ويبدو أن نسخة تصدير الحريات الدينيّة الأميركية هي نسخة أخيرة لا بد من أن تساهم في تصميم ردة الفعل على صورتها ومثالها في أشكال من الحفاظ على الهوية ضد التدخل الأميركي. كما انتهت حالات تصدير الديمقراطية أيضًا؛ فقد سن الكونغرس الأميركي عام 1998 قانونًا للحريات الدينيّة على المستوى العالمي، يخوّل الإدارة الأميركية فرضَ عقوبات على الدول التي تخرق الحريّة الدينيّة، بما في ذلك حق التبشير. ولا شك في أن حريّة نشر الدين تُعامل هنا مثل حريّة تنقل البضاعة، فتتصرف أميركا بعداء تجاه «الحواجز» و«الحدود» الدينيّة، كما تتصرف الليبرالية مع الحواجز الجمركية. هنا تطرح الولايات المتحدة الحريّة الدينيّة سببًا للتدخل في البلدان الأخرى، وعمليًا لمصلحة الـ «أقليات الدينيّة». وثبت في العراق، كما ثبت في غيره، أن أسوأ ما يمكن أن يحصل لما يُسمَّى أقلية دينية هو تدخل دولة خارجية قوية بحجة الدفاع عن حريتها الدينيّة أو مصالحها.

وفي الغرب ما زالت قوى تُفكّر في التحكم في مصائر شعوب المنطقة وإعادة رسم خرائطها. وتجلى ذلك في عديد من الدراسات حول تقسيم العراق، وإعادة رسم حدود المنطقة بعد احتلاله. ويمثّل هذا ربما أحد أهم أشكال عدم التكافؤ بين شعوب الشرق وشعوب الغرب. لن يجد المراقب، مهما بلغ حبّه الاستطلاعَ، كاتبًا عربيًّا أو من أي دولة من العالم الثالث، يكتب في مجلّة رسميّة أو غير رسميّة مقالة حول إعادة رسم حدود الدول في أوروبا أو إعادة تقسيم الولايات في الولايات المتحدة بموجب خطوط إثنية. ولذلك ليس خطأً عدُّ التعبيرات هذه المنشورة في مجلات وصحف غربيّة في أيامنا، ولا سيما ما ينشره منظّرون، وفي الدوريات خصوصًا، مظهرًا من مظاهر استمرار سياسات الهيمنة. ومثل هذه المشروعات للمنطقة أكثر من أن تحصى في هذا المقام. وما يهمنا هنا هو أن هذه المشروعات جميعها تفرض على شعوب المنطقة العربية تصنيفات فئوية؛ طائفية وإثنية، من زاوية أميركية أو أوروبية، وبموجب أجندتها.

لقد جرت محاولات مشهودة لقومنة أقليات، هي أقوام باقية من مرحلة ما قبل

القومية، وشاهدةٌ على تعددٍ إثني وثقافيٍ وديني ميّز الإمبراطوريات والسلطنات الكبيرة على أنواعها، بغض النظر عن تفاوت أساليب التعامل الإمبراطوري مع الجماعات المختلفة.

كانت ثمة أغلبية إسلامية في المرحلة العثمانية، ولكن بعد الاستعمار وتفكيكه بقيام الدول الوطنية نشأت هويّة الأغلبيّة الإسلامية معبَّرًا عنها بلغة الدولة/ الأمة، أي بلغة الأكثريّة والأقليّة في الدولة. في حين نشأت عند الأقليّات غير المسلمة نزعتان: نزعة تغريبيّة تخشى الأكثريّة وثقافتها، وأخرى راديكاليّة تشدد على المشترك القومي بين الثقافات وتتنكّر للخصوصيّات الثقافية. يصح هذا في الفكر القومي على الخصوص، ومنه القومي العربي، والقومي السوري، والقومي المصري. وربما، بحدود معينة، القومي التونسي البورقيبي في نسخه «المتطرفة»، عبر النظر إلى التاريخ الوطني متوسطيًا على أنه متصل بالغرب أشدّ من اتصاله بالحضارة العربية - الإسلامية، ورؤية الأنا الحضارية التونسية عبر المتوسط.

ظلت هذه النزعات الناجمة عن تفاعل الواقع الإثني والثقافي التعددي مع السياسات الغربية قائمةً على الرغم من تضافر الجهد في مقاومتها، في ظل بناء الدولة والوحدة الوطنيّة والأيديولوجيا القومية بوصفها مشتركًا عابرًا للاختلاف الديني. وجرى تهميشها في مراحل الحركات الوطنية والبناء بعد الاستقلال، ولا سيما مع اضمحلال الطوائف بالمعنى السياسي. ولكنّ نجاح الدولة الوطنية المتعثر ثم إخفاقها الذي تجلى بعد عقود من الاستقلال، أدى إلى صعود هذه النزعات من جديد، بعد أن أدخل عليها التطوّر التاريخي تعديلات كثيرة. برزت هذه النزعات بعد أن صبغتها بلونها ظواهر مثل المدّ الديني السياسي، ووصول الموجة الديمقراطية للبلدان العربيّة، ونضوج الحالة الاجتماعيّة السياسيّة الرافضة للاستبداد. فأدى ذلك إلى انتشار خلط في المفاهيم بين الأكثريّة السياسيّة والأكثريّة بالانتماء الديني، وكذلك بين الطائفيّة والتديّن السياسي، وغير ذلك من التعقيدات التي جعلت مهمّة تحليلها وتفكيكها ملحّة في الفكر السياسي والعلوم الاجتماعيّة في البلدان العربيّة.

الفصل التاسع

أصحيح أنها كانت قائمة دائمًا وستبقى؟

غالبًا ما تقدَّم الطائفيّة إما بوصفها مؤامرة لتجزئة مجتمعات عربية وتمزيقها، وإما بوصفها حالة أبدية مزروعة منذ الأزل وسوف تبقى إلى الأبد. يعفي الشرح الأول المقتنع به من التحليل والتشخيص، وذلك بعدِّ الطائفية «لوثةً» خارجية المصدر، كما يوفر على المجتمع عناء التعرف إلى حالته الفعلية قبل هذه المؤامرة المزعومة، ويرخي العنان للخيال والحنين إلى وهم الوحدة والتآخي والتعايش وغيرها. أما تقديمها بوصفها بنيةً جوهريةً للمجتمعات العربية، فيعني أنها «طبيعية» وكل ما عداها مصطنع؛ هي الأصيلة وغيرها دخيل.

ولا يفضَّل أي حكم من الحكمين المشار إليهما من حيث علميته، وتاريخيته. أحدهما يسقط على التاريخ ما هو كائن في فكره في الحاضر، والثاني يسقط عليه ما يجب أن يكون. ويلتقي الطرحان أكثر مما يعتقد ممثلوهما، لأنهما في الحقيقة يسلّمان بالعجز عن فهم الطائفية بوصفها ظاهرةً سياسيةً اجتماعيةً، ومواجهتِها.

لا يمكن حصر عدد الأشكال التي تظهر فيها نظرية المؤامرة، أو زرع الطائفية في المنطقة العربية، ولكن تلفت تفسيرات من هذا النوع لدى علماء إنسان وعلماء اجتماع عرب. فيقتبس حليم بركات فقرة طويلة لباحث مهم آخر هو جمال حمدان تُعَدّ نموذجًا لتفسير الطائفية بالاستعمار، بما في ذلك السلطنة العثمانية بوصفها استعمارًا تركيًّا، موافقًا إياه على ذلك: «إن الصليبية [...] تذرّعت بحماية الشيعة من السنيين [...] فضلًا بطبيعة الحال عن زعمها حماية المسيحيين»، «والاستعمار التركي لكي يضرب عناصر الدولة المتنافرة بعضها ببعض فيضمن

بقاءه وضع عامدًا متعمدًا 'نظام الملة' الذي يحدد إطار الحكم على أساس الدين، وخلق بذلك وعيًا دينيًا بالذات، وبذر أول بذور الطائفية. وفضلًا عن هذا فإنه هو الاستعمار التركي، بتعصبه الضيق الأفق واضطهاده للشيعة، الذي زرع الأشواك بين الفرق الإسلامية نفسها [...] ثم يأتي الاستعمار الأوروبي بنفسه يستغل الطائفية بل مواربة وكسياسة مرسومة [...] فاحتضن الأقليات وعمل على خلق شعور بكيان خاص لها»[1]. هذه اقتباسات من كتابات تعدّ مراجع في الكتابات السوسيولوجية العربية.

في بداية الغزو الصليبي لم تكن فرق الشيعة على أنواعها أقلية في المشرق العربي. وسبق أن لاحظ المستشرق كلود كاهن أنّ التهديد الفرنجي وردّة الفعل تجاهه ساهما في توسّع التسنّن الذي بدأ في ظل السلاجقة في العراق وفارس، ولكن لم يكن له أثرٌ في بلاد الشام قبل الحروب الصليبيّة[2]. ووفق كمال الصليبي كانت أغلبية سكان بلاد الشام عشية الحملة الصليبية الأولى وخلال الحملات التالية من الفرق الشيعية المختلفة، واستمرت غالبيتها مهيمنة حتى أواخر القرن الثالث عشر[3]. كما يقول باحث آخر، هو روجر شناهان، إنّ قدوم الصليبيين أنهى الوجود الشيعي العريض في بلاد الشام، ولا دليل على أنّ بني عمار استعادوا نفوذهم في المنطقة بعد سقوط طرابلس. فهزيمة الشيعة على أيدي الصليبيين، وكون المسلمين السنّة هم من قادوا مقاومة الصليبيين وطردوهم أدّيا إلى انهيار القوة الشيعية والنفوذ الشيعي. والحديث كلّه هنا عن بلاد الشام[4]. وبالنسبة إلى السلطنة العثمانية، يخلط هذا النوع من التفسير بين الإمبراطورية التقليدية

---

(1) يُنظر: حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، طبعة منقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 280، قارن بـ: جمال حمدان، **العالم الإسلامي المعاصر** (القاهرة: عالم الكتب، 1971)، ص 89-90.

(2) Claude Cahen, «Crusades,» in: P. Bearman [et al.] (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Brill Online Reference Work, 2/5/2016, accessed on 18/7/2017, at: http://ow.ly/yVAG30dIdY4.

يُنظر أيضًا: محمد بن المختار الشنقيطي، **أثر الحروب الصليبية على العلاقات السنية الشيعية** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 23.

(3) كمال الصليبي، **تاريخ لبنان الحديث**، ط 10 (بيروت: دار النهار، 2008)، ص 17.

(4) Rodger Shanahan, *The Shi'a of Lebanon: Clans, Parties and Clerics*, Library of Modern Middle East Studies; 49 (London: Tauris Academic Studies, 2005), p. 15.

والاستعمار، وبذلك يحجب دور الاستعمار الحقيقي في تأجيج ظاهرة الطائفية السياسية تحديدًا، أما عدّ نظام الملل مؤامرة، كأن الدين، بوصفه هوية، كان غريبًا عن المجتمع العربي حتى ذلك الوقت، وكأنه كان من المتوقع أن تفرض السلطنة العثمانية نظامًا مواطنيًا ديمقراطيًا، فهو إسقاط وعظي على التاريخ. وحتى استخدام تعابير حديثة مثل الاستعمار في وصف الحملات الصليبية، يشبه دمغ الفتوحات الإسلامية بهذا الوصف، ويفتقر تمامًا إلى المنهجية العلمية والوعي بالتاريخ. فالاستعمار الذي نقصد ليس هو الغزو وهجرات الشعوب والاستيطان بالقوة، والتي عرفتها القارات كلها في الألفي عام الأخيرة، بل الاستعمار الذي نقصد، والذي له دور في إنتاج الطائفية، هو ظاهرة حديثة ارتبطت بنشوء الرأسمالية. وإذا كان مثل هذا التفسير يصدر عن كُتّاب عُدُّوا في مرحلة ما مفكرين مؤثرين (ولهم إنجازاتهم في مرحلتهم) يمكننا تصور درجة تعثر العلوم الاجتماعية في تناول هذه الظواهر، كما يمكننا تخيل حال الثقافة العربية في مقاربتها، ولا سيما في غياب تكامل وتداخل بين المناهج والتخصصات، وأقصد تحديدًا العلاقة بين المناهج التاريخية والسوسيولوجية.

وفي سياق محاولة الغرب الأميركي والأوروبي فرض التعامل مع التعددية الطائفية في بلداننا كأنها من نوع التعددية السياسيّة الملائمة للمجتمعات العربية، بدل التعددية السياسية الديمقراطية؛ جرى الاستناد إلى الدراسات الاستشراقيّة للعرب[5]. والدليل المقدم على ذلك هو ما يجري في لبنان مرارًا وتكرارًا منذ أربعينيات القرن التاسع عشر مرورًا بالحرب الأهلية، وحتى اتفاق الطائف الذي كرّس النظام السياسي الطائفي في ذلك البلد. ومؤخرًا يُذكَرُ العراق مثالًا على ذلك؛

---

(5) يُنظر: Elie Kedourie, «The Kingdom of Iraq: A Retrospect,» in: Elie Kedourie, *The Chatham House Version and Other Middle-Eastern Studies*, with a new introduction by David Pryce-Jones (Chicago: Ivan R. Dee, 2004);

وأيضًا نصائح لاري دايموند حول العراق: Larry Diamond, «Democracy and Post-War Iraq,» *National Interest* (May 2003).

ويمكن مراجعة: عزمي بشارة، «الديمقراطية والجماعة السياسية والهوية»، في: عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، الفصل 8، ص 165-193.

فبعد أن وجّه العدوان الأميركي - البريطاني ضربة عسكرية للدكتاتورية والدولة بحل الجيش نفسه عام 2003، اتخذ التنافس بين المعارضة والنظام القديم، وبين القوى السياسيّة المعارضة نفسها، برعاية المحتل وتشكيله مجلس الحكم على أساس طائفي، ثم التصميم القانوني الدستوري الجديد للدولة العراقية، أشكالًا طائفيّة كأنها تجري بين أتباع مذاهب وطوائف يتنافسون على النفوذ في ظل الاحتلال. ويميل المستشرقون والسياسيون الغربيون إلى تفسيرها كأنها امتداد لصراعات طائفية عرفها تاريخ العرب والمسلمين منذ أكثر من ألف عام.

لم تكن السياسة قائمة، بوصفها مجالًا عموميًا، في عهود الخلافة الإسلامية والدولة السلطانية حتى العثمانية ما قبل التنظيماتية الحديثة، ولذلك لم تكن الطائفية السياسية ممكنة. وبهذا المعنى فإن الطائفية الوحيدة الممكنة هي المتجلية في التنافس بين الزعامات التي تنتمي إلى جماعات إثنية أو قبلية أو دينية على النفوذ والمواقع والحظوة عند الحاكم. وكانت التبعية مباشرة للشخص بناء على الانتماء القبلي أو الفِرَقي الديني أو طمعًا في الغنيمة والقرب من مائدة السلطان. ولذلك، فإن هذه الزعامات لم تول تسييس العامة، أو تطييف «طوائفها» سياسيًا أهميةً، ولا كان ذلك يخطر ببالها، لأن مجال المشاركة السياسية لم يكن مفتوحًا للعامة أصلًا. ولم يكن «الشأن العام» عموميًا، بل خصوصيًا. لقد بدأ تسييس الطوائف عموديًا في مرحلة مشاركة العامة في السياسة، وهذا نتاج العصر الحديث.

ومورست الطائفية الاجتماعية من خلال الحفاظ على حدود بين أتباع الديانات الطوائف المختلفة، وتجلت في الأعراف والعادات التي تحفظ هذه الحدود. فالفارق بين الطائفة والطائفية الاجتماعية ضئيل جدًّا من حيث إن الطائفة تنظيم اجتماعي، ينتج وعيه الاجتماعي أيضًا، وليست كائنًا دينيًا محضًا. أما الطائفية السياسية فظاهرة جديدة، ولكنّها ليست بلا جذور؛ فالحركات السياسية الأولى في الإسلام كانت فِرَقًا دينية، ولكن عناصر السياسي والديني والقبلي لم تنفصل في الظاهرة، أو في الوعي، بل كانت وحدةً واحدةً، وما يميّز الطائفية السياسية هو الوعي بالطائفة الدينية كيانًا اجتماعيًا وتسييسه، وهذا ما يعيد إنتاجها ظاهرةً جديدةً.

عندما تمرّد الفلاحون في كسروان عام 1858 بقيادة طانيوس شاهين بوصفه مخلّصًا للعامّة المسيحيين من سيطرة وجهاء آل خازن، والذي خاطبه أنصاره بصفته «وكيل عموم كسروان»[6]، شابت التمرّدَ أعمالُ نهب، وسطو على بيوت الشيوخ، ورفع بعض أتباع شاهين الرايات الفرنسيّة إما طلبًا لدعم فرنسا وإما لتأكيد الهويّة المسيحيّة المختلفة عن هوية الآخرين. وفي إحدى عرائضه ذكّر طانيوس شاهين البطريرك[7] بأنّ التنظيمات العثمانية تعهدت «بالتسوية العموميّة والحريّة الكاملة حتى لا تكون تمييزات واحتقارات في المخاطبات»[8]. وهو تعبير عن نزعة شعبية ديمقراطية؛ فقد نشّطت «حركة الانعتاق التي كانت تعتمل في أوساط الفلاحين المسيحيين بتحريض من الفئة الدنيا من الإكليروس المتحدرة هي الأخرى من شرائح شعبية»[9]. وفي هذا السياق، لا يفترض أن تغيب إصلاحات إبراهيم باشا في بلاد الشام عن بال الباحث.

---

(6) أسامة المقدسي، **ثقافة الطائفية: الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني**، ترجمة ثائر ديب (بيروت: دار الآداب، 2005)، ص 167.

(7) من الجدير بالذكر أن تلك المرحلة شهدت صعود أول بطريرك ماروني من أصول عامية هو بولس مسعد عام 1854. وبذلك انكسرت تقاليد احتكار العائلات المقاطعجية للكرسي البطريركي. يُنظر: فواز طرابلسي، **تاريخ لبنان الحديث: من الإمارة إلى اتفاق الطائف** (بيروت: دار الريس، 2008)، ص 40.

(8) المقدسي، ص 170.

سبق هذه العامية انتفاضة أخرى (1820–1821) ضد الضرائب التي يرفضها الملتزمون. ويعلق عليها فواز طرابلسي أهمية لأنه شارك فيها مسيحيون وشيعة وسنة ودروز، اجتمعوا في كنيسة أنطلياس على الحدود بين شطري الجبل. وقد تحالفت «المناصب» المسيحية والدرزية ضدها؛ إذ رفض الوكلاء قيادة العامة. وقد تحالف بشير جنبلاط وبشير الشهابي ضدها، وعادوا وافترقوا بعد إحباطها. يُنظر: طرابلسي، ص 21–22. أما عامية أنطلياس فوقعت في نهاية الحكم المصري عام 1840 بعد أن حرّضت أوروبا المسيحيين على الاحتلال المصري الذي تحالف قادتهم معه في غالبية فترة الحكم المصري، والتقت، في الحصيلة، مع الدروز الذين كانوا عمومًا مناهضين أصلًا للحكم المصري ومتحالفين مع العثمانيين. ولكن هذا التحالف الموقت بعد القطيعة (ولا سيما منذ تمرد بشير جنبلاط على الشهابيين والتخلص منه) لم يدم إلا فترة قصيرة وعادت المشاحنات لاحقًا، بعد أن زرعت بذرة الطائفية. يُنظر: عبد الرؤوف سنّو، **لبنان الطوائف في دولة ما بعد الطائف: إشكاليات التعايش والسيادة وأدوار الخارج**، نصوص ودراسات بيروتية؛ 135 (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 2014)، ص 35.

(9) إدمون ربّاط، **التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري**، ترجمة حسن قبيسي؛ أعده للنشر جورج كتورة، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات القانونية، السياسية والإدارية، 2 مج (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 2002)، ص 310.

نلاحظ أنّ فكرة المساواة مع الوجهاء اختلطت بفكرة انتمائهم والفلاحين (المرابعين) لطائفة واحدة، في شمال جبل لبنان وجنوبه، في سياق الاستزبان الفرنسي - الإنكليزي الطائفي للموارنة والدروز، على الرغم من الاعتماد على التنظيمات بوصفها تبريرًا للمطالب. ويشار إلى أن القاعدة الاجتماعية لبزوغ الطائفية السياسية على شكل «عاميات» أو انتفاضات العامة في تلك المرحلة تمثلت بكون غالبية أسر مقاطعجية جبل لبنان من الدروز، وغالبية السكان من المسيحيين[10]. صاحبَ هذا كلُّه دخولَ العامّة إلى مجال السياسة، ولهذا لام الوجهاء جهل الجهال، ولاموا بعضهم على قلّة تضامنهم وتكاتفهم في مواجهة العامّة، كما لاموا البطريرك على أنّه يريد إضعاف الوجهاء فحرّك العامّة، أيّ إنّهم لم يتمكنوا من استيعاب فكرة حراك شعبي مستقل؛ أو اتهموا معًا الكنيسة بأنها تريد أن تُضعف مكانتهم، فلم يتمكنوا من رؤية العامّة أو الدهماء إلا أداةً في يد وجهاء آخرين أو كنيسة أو دولة أخرى. والحقيقة أنّ الكنيسة كانت داعمة للتراتبية الاجتماعية وملكيّة الأرض، وأنها «لم تغفر لبعض الكهنة القرويين مشاركتهم الفردية في هذه الانتفاضة، ومساهمتهم في هذه الصياغة العامية للهوية الجماعية المارونية»[11]. لقد شهدت مناطق السلطنة في تلك المرحلة اضطرابات كثيرة أعقبت الحرب العثمانية - الروسية وغضبًا مكتومًا ومتفجرًا ضد التنظيمات. «واختلطت الانتفاضات الفلاحية بحركات المعارضة للتنظيمات والقومات العامية وانتفاضات الخبز»[12].

تسييس العامة ظاهرة جديدة، ونستثني من جدتها هذه حالة الفرق الدينية التي جمعت بين الدين والتمرد على النظام والمجتمع في وحدة واحدة غير متمايزة في تعريف الفرقة لذاتها. ولكن الفرقة الدينية عمومًا لم تخاطب جماهير واسعة، واقتصرت على نخبة مؤمنة بمقالتها أو اعتقاداتها. وعمومًا لم تكن الطوائف الدينية معضلة الدولة الإسلامية منذ بداياتها وحتى الحداثة، بل القبائل وتحالفاتها

---

(10) دومينيك شوفالييه، **مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا**، ترجمة منى عاقوري، ط 2 (بيروت: دار النهار، 2001)، ص 196.

(11) المقدسي، ص 172.

(12) طرابلسي، ص 53.

وخصوماتها وعصبيتها (والفرق الدينية حين تطابقت معها)، وصراعات السلالات على الحكم، والصراع بين البداوة والحضارة، والذي صوّره ابن خلدون في مقدمته أفضل تصوير.

وهذا أيضًا حال تاريخ العراق. وعلى الرغم من أن دراسة التاريخ الاجتماعي للعراق تثبت أن الصراعات الاجتماعية الرئيسة التي جرت فيه، وما نتج منها، هي صراعات بين الحضارة والبداوة، وبين كيانات سعت للسيطرة عليه، ولاحقًا بين قوى تحديثية وتقليدية، حركة وطنية واستعمار، ومركز وأطراف، وزعماء عشائر وفلاحين، وغيرها من الصراعات التي حددت وجه العراق، وكانت أهمَّ من الصراع المذهبي (الذي لا يمكن إنكار وجوده)، فثمة من يصر على أن يقرأ تاريخ العراق كله تاريخًا طائفيًا؛ فعدَّ ثورة 1958 انقلابًا قاده «شيعي كردي» (وهذا غير صحيح) هو عبد الكريم قاسم ضد ملكيّة سنية تُجسّد التفوّق السني الذي استعيد بانقلاب البعث[13]، على الرغم من أن البعد الطائفي كان غائبًا عن هذه الثورة، ولم يمثّل قط مظهرًا من مظاهر الصراع السياسي في سنوات الثورة تلك، ولا يمكن الاستدلال على شيء في سلوك عبد الكريم قاسم وسياسته من كون أمه شيعية. ومن زاوية النظر الطائفية هذه عُدَّ رئيس غرفة تجار بغداد في مرحلة تطور الهوية الوطنية السياسي الوطني جعفر أبو التمن (1881-1945) قائدًا شيعيًا، لا لشيء إلا لأن الرجل كان من الشيعة، وعُدَّ قومي عربي علماني مثل صدّام حسين «سياسيًا سنيًا». وهذا غير صحيح، فلا أبو التمن كان قائدًا شيعيًا، ولا صدّام حسين كان قائدًا سنيًا. وحين يجد الباحث أكثرية من السنة في حكومة عراقية، يقال إنها حكومة تسيطر عليها الأكثرية السنية. وينطبق ذلك على محاولات الاستملاك الطائفي لثورة العشرين ضد البريطانيين بإنتاج سرديات تاريخية متركزة طائفيًا حول تملكها الطائفي، تمامًا كما حدث في التواريخ الطائفية اللبنانية لتاريخ لبنان. وهذه السرديات موضع نقد علمي أساسي للهيستوريوغرافيا.

---

(13) Nicolas Pelham, *A New Muslim Order: The Shia and the Middle East Sectarian Crisis* (London: I. B. Tauris, 2008), p. xiii.

وهذا فهمٌ يتسم بمغالطة معرفية لأنه يفرض على مرحلة تاريخية تعريفات ومصطلحات وأفكارًا وتمثلات من سياق آخر. فالسياسيون العلمانيون العراقيون لم يعرّفوا أنفسهم بهذه الطريقة، ولا كانت طبيعة الثورات والانقلابات في العراق طائفية، ولا يمكن أن ترى كذلك إلا من منظور طائفي في الحاضر؛ فمن هذه الزاوية ينظر إليها باحثون عرب وغربيون يستندون إلى تقارير الاستخبارات البريطانية ووثائق وزارة الخارجية البريطانية وممثليها في الخارج بشبكة مصادرهم المحلية، كأنها مصادر مقدسة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

هذه الوثائق تفرض على التاريخ العربي هويات بفعل التصنيف الذي قامت به. ونحن لا نشك في أهمية هذه الوثائق بوصفها مصادر، لكنّها خاضعة علميًا للنقد التاريخي «المنهجي»، الخارجي والداخلي لها، مهما ادعت الدقة. وكاتب التقرير الضابط أو الدبلوماسي البريطاني يصنف العربي المحلي مسيحيًا أو مسلمًا، شيعيًا أو سنيًا، لأنه يراه هكذا في ضوء التنميطات التي تحكمت في معرفته للشرق، ولا يجوز علميًا غض النظر عن ثقافة ذلك الدبلوماسي أو ضابط الاستخبارات، محرر ما أصبح «وثيقةً»، ومصادر تكوينه الفكري والمعرفي، ولا عن كيفية تعريفه لنفسه، والدوافع التي تحركه، والمصالح التي يمثلها. كما لا يجوز فصله عن مخبريه الذين يقدمون له المعلومات ويعيد تأويلها وتفسيرها وفق المهمة المكلف بها والمرتبطة بمصلحة الدولة التي يمثلها. فالموظفون والدبلوماسيون وعملاء الأجهزة الأمنية، وكتّاب الرسائل (التي أصبحت وثائق بفعل مؤسسة أخرى هي المؤسسة الأكاديمية) تلقوا معلوماتهم، في كثير من الحالات، عن مخبرين لا عن علماء، وفرزوها بناءً على أفكار مسبقة متأثرة بالتربية والسيرة وقراءات لأدب الرحلات أو لأبحاث مستشرقين (في أفضل الحالات). ويسهل على كاتب التقرير فهم المجتمع الغريب عنه وعن ثقافته حين يقسمه طائفيًا أو إثنيًا أو عشائريًا أو بدويًا أو غير بدوي. وكانت تقارير «الخبراء» هذه التي تزخر بتصنيف السياسيين والفاعلين على هذه الأسس تدرُّ عليهم إعجاب المسؤولين بمعارفهم «العميقة»، وذلك بعد أن تراجعَها بيروقراطيات عواصم بلدانهم البعيدة آلاف الأميال عن المنطقة والغريبة عنها. وكانت هذه المعادلة تتيح لهم الحصول على منزلة خبير، ومعها نفوذ أوسع حالًا

كونه مرجعًا عن تلك البلدان والمجتمعات داخل المؤسسة. كما تعتمد التقارير على أحاديث المقربين المحليين في وشاياتهم أو علاقاتهم الحميمة بالإنكليز. وتتحول تقارير هذا الضابط المتوسط الثقافة والذكاء، والمحدود الاطلاع مهما كان مدعيًا للمعرفة، وتقارير الدبلوماسي البريطاني، عند المؤرخين، المتأثرين تأثرًا مبسطًا بمفاهيم المدرسة المنهجية الفرنسية التي تقوم على أنه لا تاريخ من دون وثيقة، إلى مصادر (لا يعوزها دليل لأنها تمثّل أدلة في حد ذاتها) في قراءة التاريخ العربي بوصفه تاريخ جماعاتٍ ما قبل مدنية أو ما قبل حديثة متصارعةٍ، وما يترتب على ذلك من فهم القادة والسياسيين والكتاب ورجال الأعمال، بوصفهم ممثلين، لا غير، لجماعات وهويات طائفية.

إن متخصصًا في دراسة المجتمع العراقي والتاريخ الاجتماعي للعراق مثل علي الوردي (1913-1995) يركز جلّ جهده على دراسة الصراع بين البداوة والحضارة (وليس السنة والشيعة). ويرى أنه أحد أهم المفاتيح لفهم المجتمع العربي، ويخصّص لهذا الغرض معظم دراساته، ويجعل ذلك مفتاحًا حتى لفهم الشخصية العربية. فرأى أن تعرّض المجتمع العربي عمومًا، والعراقي خصوصًا أكثر من أي مجتمع آخر، إلى الصراع بين البداوة والحضارة هو الخاصية الرئيسة التي تحتاج إلى بحث لفهم طبيعة المجتمع. فتارة تجتاح الحواضرُ البداوةَ وتهيمن ثقافتها على المناطق البدوية، وفي موجة أخرى تهيمن ثقافة البداوة على الحواضر، ولا يندر أن يعيش الإنسان بفعل ذلك ثقافتَي الحضارة والبداوة في الوقت ذاته. ودرس الوردي تأثير هذه الحالة تحديدًا في الشخصية العراقية. لم تتح الموجات البدوية الوافدة إلى العراق من الصحراء، على شكل هجرات أو غزوات أو غيره، للعراق فرصة لقيام دولة ثابتة لزمن طويل فيه[14].

إن خصوصية المجتمع العربي التي ركّز عليها هذا الباحث هي الصراع بين البداوة والحضارة، وشدة تأثير البداوة وثقافتها في المجتمع والفرد. وفي هذا السياق، شدّد على الحاجة إلى مناهج جديدة لفهمها وتحليلها لا توفّرها

---

(14) علي حسين الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث**، ط 3 (بيروت: الوراق، 2012)، ص 46.

السوسيولوجيا الغربية[15]. ومع أن كتابه الذي هو دراسة في حالة المجتمع العراقي لم يتضمّن أي دراسة عن الطائفية، فإنه يختتم الكتاب بجملة أخيرة تطالب بالديمقراطية التي تقوم على تمثيل الفئات العراقية، بناء على نسبتها السكانية في المجتمع العراقي «بحيث يتاح لكل فئة منه أن تشارك في الحكم حسب نسبتها العددية»[16].

يثير ذلك من منظور بحثيٍّ الاستغرابَ، إذ إنه استنتاج «مفاجئ» من دون مقدمات بحثية تسمح به. وفي نهاية كتابه **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي** الذي لم يذكر فيه الطائفة ولا الطائفية، يقول علي الوردي فجأة: «إننا الآن في حاجة ماسة إلى بحث في الصراع الطائفي [...] فالطائفية أصبحت من أعضل الأدواء التي يشكو منها المجتمع العراقي، وربما صح القول إنها اتخذت شكل العقدة المكبوتة في شخصية الفرد فيه [...] لا بد لنا من أن نخرج العقدة إلى الضوء فندرسها دراسة موضوعية واعية»[17]. وهو يؤكد أنه شرع في تأليف هذا الكتاب[18]. هذا ما كتبه عام 1965، حين بدأ يرى بوادر ظهور المشكلة الطائفية من دون أن يشخصها بوصفها الصراع الأهمّ. وربما كتب هذه الإشارة في ضوء التركيبة الظاهرة بوصفها تركيبة سنية للحكم وكبار الضباط في مرحلة الحكم العارفي للعراق في عهد الرئيسين عبد السلام وعبد الرحمن عارف (1963–1968). ولكن لم يصدر لعلي الوردي كتاب بهذا العنوان كما وعد، بل صدر له في عام 1969 كتاب **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق**، وأعتقد أنه الكتاب المقصود الذي وعد به. وعند قراءة هذا الكتاب الأخير يتبين أن الطائفية والصراع الصفوي – العثماني من القضايا الرئيسة التي يبحثها، ولكن لا نجد فيه بالتأكيد صراعًا طائفيًا مستمرًا على طول تاريخ

---

(15) علي حسين الوردي، **الأخلاق: الضائع من الموارد الخلقية** (بيروت: الوراق، 2007)، ص 10–11. كُتب هذا النص محاضرةً، ونُشر مقالةً في مجلة **أبحاث** التابعة للجامعة الأميركية في بيروت عام 1958.

(16) الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي**، ص 415.

(17) المرجع نفسه، ص 402.

(18) المرجع نفسه، ص 401.

العراق[19]. ولا شك في أن الصراع الصفوي - العثماني من أهم عناصر تشكيل الطوائف والطائفية في العراق. ولكن تلتها مراحل تاريخية ولّدت عوامل اجتماعية وسياسية وصيرورات بنيوية مضادة للبنية الطائفية للمجتمع. ومن أهمها عملية بناء الدولة والجيش والأيديولوجيات التي رافقتها والاقتصاد الحديث والتمدين والأحزاب الوطنية والليبرالية وغيرها.

والحقيقة أن انتشار الأيديولوجيات الثورية القومية واليسارية وأيضًا اللغة الحقوقية الليبرالية في نهايات العصر الملكي وفي مرحلة ثورة 1958 في العراق، خلقت الأدوات الخطابية أيضًا لصياغة فئات اجتماعية تشعر بالظلم لمطالبها، ومنها القومية القبلية والطائفية (التي ظلت قائمة خلال عملية بناء الدولة). إنها إذًا نتاج بيئة حديثة. فإذا لم تنجح المواطنة الجمهورية في تحقيق الاندماج أو الاعتراف بالتعددية مع المساواة في المواطنة، تصعد هذه الصياغات من جديد. وقد شهد العراق محطات شهدت فيها صعودًا تدريجيًا ثم قفزات. وكانت المحطات الأهم في رأينا هي الحرب العراقية - الإيرانية وحرب الكويت، وما لبثت أن تفجرت الصراعات كلها بعد الاحتلال الأميركي للعراق.

اتّخذ التنافس الحزبي في العراق بعد الاحتلال الأميركي شكلًا طائفيًا، وليس حزبيًا أيديولوجيًا، أو مصلحيًا بين زعامات تقليدية كما كان الحال قبل الدكتاتورية، ولا سيما في المرحلة الملكية. وعُيِّن الأمين العام للحزب الشيوعي العراقي في مجلس الحكم بعد الاحتلال بوصفه شيعيًا وليس بوصفه حزبيًا شيوعيًا. وفتحت صياغة الاحتلال السياسية للواقع العراقي ولغة المعارضة العراقية لنظام البعث مجالًا للادعاء أن ما عُدَّ سابقًا حزبيًا وأيديولوجيًا كان في الواقع طائفيًا أيضًا. فجرت محاولات لإعادة قراءة الماضي كله وكأنه ماضٍ طائفي في عملية إسقاط على التاريخ، وتخيلات طائفية «مستعادة» لصراعاته وانقساماته تصل إلى حد التزوير والتلاعب بالوقائع التاريخية. وأكثر من ذلك، جرت من خلال مجلس

(19) عمومًا، وكما سبق بيانُه، لا تشبه كتابات علي الوردي الكتابة الأكاديمية الحديثة، فهي سردية انطباعية تقوم على معرفة جيدة بالتاريخ (من دون توثيق) وتعتمد على انطباعات وأمثلة وأحاديث وغيرها. ولكنّها تتضمن أفكارًا إبداعيةً وهذا هو المهم.

الحكم ومأسسة الأحزاب الطائفية بعد الاحتلال، إعادة تخيّل الطوائف في كيانات تاريخية صلبة، وكأن الإنسان العراقي قد اختزل في نوع من كائن طائفي، هذا بعد أن مرت مراحل بدأت فيها الطوائف تندثر، كونها كيانات اجتماعية قائمة بذاتها تتحكم في سلوكيات الأفراد، أو يمثلها سياسيون؛ بتأثير عمليات التحديث الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

لقد قامت الطائفية السياسية بتأسيس الطوائف من جديد، ولكنْ، هذه المرة، على شكل طوائف متخيلة، لا تقوم بذاتها، بل تنشأ بالانتماء إليها. ولم تتوقف الطائفية السياسية عند هذا الحد، بل أسقطتها على التاريخ كله ليصبح تاريخ العرب تاريخ طوائف متصارعة. بدأت بوادر هذه العملية منذ تأسيس العراق، ولكنّها بقيت على هامش المجتمع والسياسة، وتلقت دفعة قوية بعد الثورة الإيرانية التي لم تستطع، على الرغم من تأثيراتها، اقتلاع الجنود والضباط الشيعة العراقيين من ولائهم للدولة العراقية (مع وجود استثناءات مهمة)، كما لم تدفع النظام العراقي إلى سياسات تمييزية طائفية منهجية، ولم تقلل من حجم الاعتماد الكبير لصدّام حسين على الشيعة في الجهاز البيروقراطي للقصر الجمهوري، مركز القوة والسلطة والقرار في البلاد. ثم تلقت دفعة أخرى بعد حرب عام 1991، فاقتحمت الحياة السياسية بقوة؛ لتبرز هنا بوضوح نتائج «الحملة الإيمانية»[20] التي اتبعها صدّام حسين سياسةً له في مرحلة إحكام الحصار على العراق.

وبعد الاحتلال، أصبحت الطائفية عملية سياسية ممأسسة، وتيارًا جارفًا بإضعاف الدولة وحل الجيش؛ إذ جرى تحطيم الإطار الذي يمكّن من الانقسام على أساس سياسي وهو الدولة، وذلك بذريعة اجتثاث البعث. وتعامل الاحتلال الأميركي مع العراق عبر قيادات طائفيّة، على أساس أنه مؤلف من طوائف،

---

(20) بعد عام 1991، وفي الوقت الذي تصدى فيه البعث للأنشطة والتجمعات الدينية الشيعية، ادعى صدّام حسين أنه يتحدر من نسل الحسين، وأخذ يكرر في خطبه ضرورة التمثل بأخلاق النبي محمد، والتزام تعاليم القرآن. في هذه المرحلة بُني كثير من المساجد وشُجِّعت الدروس الدينية، وفي عقد التسعينيات كتبت نسخة كاملة من القرآن بلغت 605 صفحات بدم صدّام حسين. يُنظر: يوسف ساسون، **بعث صدام: رؤية من داخل نظام استبدادي**، ترجمة رفعت السيد علي (بيروت: دار الجمل، 2015)، ص 457-459. جرى هذا كله بعد هزيمة العراق في الكويت، وفي ظل الحصار.

وانطلاقًا من فرضية مفادها أن أقلية سنية كانت تحكم الأكثرية الشيعية في هذا البلد. وتقوم هذه الفرضية في الحقيقة على ادعاء سياسي، هو جزء من الصراع السياسي مع النظام السلطوي الدكتاتوري. وحتى لو صحت فرضية النظام الطائفي السني جدلًا، مع أن النظام العراقي البعثي لم يكن كذلك، فإنه لم يكن قط نظام «الطائفة السنية»، أو «أهل السنة»، أو «المكوّن السني» بلغة مرحلة ما بعد عام 2003، حتى حين استخدم «الحملة الإيمانية» لمقتضيات الضبط والتعبئة الاجتماعية السلطوية في شروط الحصار.

وجرت عملية اجتثاث لتاريخ العراق القريب بمؤسساته وأحزابه وجيشه وتطلعات مؤرخيه وباحثيه ومثقفيه وأدبائه وفنانيه، وللوطنية العراقية الجامعة للعرب وغير العرب من الأذهان، كما جرى اجتثاث الهوية العربية الجامعة للعرب التي تبنتها الدولة الوطنية العراقية الحديثة منذ تأسيسها. واستيقظ العراق من مرحلة الاحتلال والاستقطاب الاجتماعي في الموقف منه، ليجد فيه قومية واحدة هي الكردية، أما العرب فعوملوا بوصفهم سنة وشيعة. ولقد تعرض المجتمع العراقي في هذا السياق لعملية تطييف غير مسبوقة في التاريخ العراقي الحديث، سواء العراق العثماني في مرحلة التنظيمات العثمانية، أم بدءًا من تاريخ نشوء الدولة العراقية الحديثة. ولكن هذه العملية لم تنجح نجاحًا لا عودة فيه بعد. وما زال العرب العراقيون، كما نرى من الاستطلاعات التي أجريناها، من أشدّ الشعوب العربية نفورًا من الطائفية والتصنيف الطائفي[21].

تبدو دينامية الطائفية في العراق في سياق مأسسة الطوائف وتحاصصها وتشكّل القوى السياسية على أساسها مثل نبوءة تحقق نفسها. ولكنّها لم تحقّق نفسها في فراغ؛ إذ لم تُخلَق الطائفية من لا شيء. إنها ليست مؤامرة فحسب؛ فلها حوامل طائفية اجتماعية - تاريخية تسمح الطائفية الممأسسة والمنفلتة من عقالها بتخيلها من جديد وإعادة إنتاجها في الحاضر.

(21) سوف نورد هذه الاستطلاعات وتحليلها في الجزء المخصص للطائفية في العراق في هذا الكتاب.

لقد قمع نظام البعث، خصوصًا في مرحلة صدّام حسين، معارضيه بقسوة، سواء أكانوا سنةً أم شيعةً، وسواء أكانوا أعضاء في حزب البعث نفسه، أم في أحزاب أخرى. وصنّف الناس بوصفهم موالين ومعارضين له، وذلك من منطلق مماهاة نفسه مع الدولة وليس مع طائفة، واعتبر معارضيه خونةً لأنه ونظامه رديفًا الوطن لا الطائفة.

وفي مرحلة الدكتاتورية التي قُمِع فيها العمل السياسي الحزبي، استعاد الناس بالتدريج تخيل انتمائهم «الفعلي» إلى طوائف مذهبية أو قبائل وغيرها، كما جرى ربط الأيديولوجيا القومية الحاكمة بتفسير معيّن للعروبة أقرب إلى التضاد بينها وبين «الشعوبية» في عصر ما قبل القوميات، بما تحتمله من عناصر التوتير القومي مع إيران، وضمنيًا مع الشيعية السياسة العراقية إبان حكم البعث. وفي سياق تخييل الهوية الوطنية العراقية كعابرة للتاريخ والطوائف في ظل سيطرة جماعة جهوية على الحزب والدولة، شكّكت المؤسسة الأمنية في ولاء الشيعة (ولا سيما الشيعة الممارسون دينيًا) أثناء الحرب العراقية - الإيرانية، وبعدها، ليس لكون المؤسسة سنية، بل لأنها تخشى من الاختراقات الإيرانية المسلحة أيديولوجيًا بالشيعية وتأثيرات الشيعية السياسية العراقية، وتعززت قوة المرجعية الدينية الشيعية في النجف، ولأن غالبية الشيعة يقطنون في المناطق الحدودية، وقسمًا كبيرًا من الفارّين من الجندية لجؤوا إلى أهوارها، وهذا كله في ظروف صراع مع دولة دينية صريحة في إيران تقوم على نظام «ولاية الفقيه». ثم جرى تصوير الصراع المذهبي في العراق أو تخييله كأنه امتداد للصراع العثماني - الصفوي، على الرغم من أن العهد الصفوي انتهى رسمًا واسمًا منذ عام 1194هـ/ 1736م، كما صُفِّيت الدولة العثمانية قانونيًا ونهائيًا بتوقيع معاهدة لوزان (تموز/ يوليو 1923)، وصوِّر صراعًا بين الفرس والعرب مع أن السلالة الصفوية كانت تركمانية وليست فارسية.

ولا شك في أن تراجع قوة الدولة العربية وهيبتها في العقود الأخيرة (بما في ذلك عجزها عن تأدية التزاماتها التي تشكل أساس شرعيتها، ولجوؤها المتزايد إلى العنف تعويضًا عن فقدان الشرعية، واعتمادها على قوى أهلية ومحلية في إنفاذ سلطتها)، والذي برز بوضوح أثناء الثورات العربيّة في عامي 2011 و2012،

وصعود القوى التضامنية الأهلية الاجتماعية في فترة الثورات؛ فتحا المجال أيضًا أمام التعبيرات الطائفيّة. وسيتعزز هذا التعبير عن البنى الاجتماعية التي تُسيَّس في الحيز العمومي، ويتوسع حكمًا، إذا لم تقم الدولة الديمقراطية القوية والقائمة على أساس المواطنة. ومن دون قيامها سيكون البديل هو الاحتراب الأهلي ودولة التعاقدات الطائفية والجهوية.

وليست حقيقة أن الطائفيّة في العالم العربي أقل عنفًا واتساعًا بالمقاييس كافة من تلك التي شهدتها أوروبا خلال الحروب الدينية بكافية كي تمثّل مصدرَ عزاءٍ لأحد، هذا فضلًا عن أن الأحوال في المشرق العربي في تدهور مستمر. ومن ناحية أخرى، لا يجوز أن يجيب الباحث عن سؤال المواطن العربي القلق بأن الأمر سيجد خاتمة له في النهاية بعد قرون كما في أوروبا. فالمنهج العلمي نقيض لآليات القياس على حقيقة سابقة أو على «مثال سبق»، ويجب أن يتناول الظاهرة بالنقد والتحليل. **أما في العمل السياسي فثمة تقاليد وحدوية وطنية وعروبية ونهضوية مناهضة للطائفية يمكن الاستناد إليها، ولا سيما في مرحلة النهوض الوطني ضد الاستعمار الأجنبي. ولكن هذا في حد ذاته غير كافٍ لمواجهة الظاهرة في مرحلة مأسستها أو سعيها للتمأسس في المشرق العربي الكبير، بما في ذلك شبه الجزيرة العربية، ولا يمثّل التذكير بمرحلة النهوض الوطني وانتشار الثقافة القومية العربية في حد ذاته نقدًا للطائفية. لا شك في أن بدايات الدولة الوطنية تميّزت أيضًا بانتشار خطاب وطني أو قومي غير طائفي، بل معادٍ للطائفية، لكننا يجب أن نعرف أكثر عن مدى تغلغله في أعماق المجتمع، ولا سيما أنه ما لبث أن أنتج نقيضه لأن الاستبداد أخفق في دمج أمة مواطنية تُحترَم فيها الفوارق الدينية والهويات الفرعية.**

في بلاد الشام بعد بركان عام 2011 الذي قذف حممًا اجتماعية وثقافية كثيرة مكبوتة في جوفه، ظهرت طائفية سياسية جديدة تتعارض مع تطلعات الشعب السوري إلى نظام اجتماعي - سياسي عادل. وتبدو هذه الطائفية كأنها طائفية قديمة استيقظت بعد سبات طويل، بيد أن ما نشهده هو ظاهرة جديدة ذات علاقة ببنية دولة سورية بعد الاستقلال، وبطبيعة النظام الذي أقامه العسكر، منذ انقلابهم الأول (آذار/ مارس 1949) وقيام ازدواجية السلطة العسكرية - المدنية (1950-

1963) في ما عدا فترة الوحدة، ولا سيما بعد سيطرتهم على حزب البعث في سورية، وإعادة صياغته وبنائه جذريًا بالنسبة إلى ما كان عليه قبل عام 1963[22]، وتباين ردّات الفعل النخبوية والشعبية على هذا النظام، والزوايا المختلفة في فهم طبيعته.

وقبل ذلك، انتشرت في مرحلة الانتداب، بعد انكشاف الخطط الاستعمارية لتقسيم بلاد الشام، ظاهرةُ التطابق بين الموقف الوطني ضد الاستعمار والتعالي على الطائفيّة، حتى وصل الأمر إلى درجة التماهي بين الأمرين أحيانًا في الثقافة السياسيّة في سورية ولبنان وفلسطين. ففي عهد الحكومة العربية السورية (1918-1920)، في المؤتمر السوري (وهو نوع مزدوج من برلمان منتخب وجمعية تأسيسية)، كانت نسبة النواب المسيحيين تفوق نسبتهم العددية من السكان[23]. ونال المسيحيون «من الوظائف الهامة في الجامعة كما في سائر دوائر الحكومة أكثر مما تفرضه النسبة العددية بينهم وبين إخوانهم المسلمين» بحسب تشخيص يوسف الحكيم[24]، ثم انتخب لعضوية المؤتمر السوري نائب علوي، وكان أول نائب علوي يصل إلى البرلمان في تاريخ البرلمانات السورية[25]، كما وضعت الحكومة العربية علويًا من أقوى شخصيات المجتمع المحلي العلوي على رأس قضاء كبير ومهم هو قضاء العمرانية (مصياف لاحقًا)، وساهم ذلك في اصطفاف زعماء العشائر الكلبية والمتاورة وغيرها في دعم الحكومة العربية في

(22) يُنظر تحليل المؤلف هذا الموضوع في: عزمي بشارة، **سورية درب الآلام نحو الحرية: محاولة في التاريخ الراهن (آذار/ مارس 2011 - آذار/ مارس 2013)** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

(23) ستيفن همسلي لونغريغ، **تاريخ سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي**، ترجمة بيار عقل (بيروت: دار الحقيقة، 1978)، ص 117.

(24) يوسف الحكيم، **سورية والعهد الفيصلي**، ذكريات؛ 3، ط 2 (بيروت: دار النهار للنشر، 1980)، ص 44-45.

(25) محمد عزة دروزة، **مذكرات محمد عزة دروزة: سجل حافل بمسيرة الحركة العربية والقضية الفلسطينية خلال قرن من الزمن، 1305هـ-1404هـ/ 1887-1984**، مج 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، ص 360.

مواجهة الأطماع الفرنسية[26]. وانطلق ذلك من الروح العصرية العلمانية العامة للحكومة العربية في العهد الفيصلي، والتي لم تألُ جهدًا في صك شعار «الدين لله والوطن للجميع» ومحاولة تكريسه[27]. وأصبحت هذه المقولة من أهم الشعارات التي ترفع ضد الطائفية في الوطن العربي المعاصر.

وعلى العموم، تعالت الوطنية العروبية السورية على الحساسيات الطائفية. وإذا أخذنا تاريخ الفتن الطائفية في القرن التاسع عشر وفي ظل الانتداب الفرنسي، يمكننا القول إنها شكلت ردًا تاريخيًا عليها. وبرز احترام لرجال الدين المسيحيين الذين دعموا الحركة العربية، وفي عدادهم غريغوريوس الرابع، وهو ثاني بطريرك عربي أرثوذكسي، وكان من أبرز داعمي الحكم العربي الفيصلي، وسبق أن أيّد الحكومة العربية في سورية في مؤتمر الصلح بباريس، ومن ثم أمام لجنة كينغ - كراين، ومعه الكثرة من أبناء طائفته. وظل وفيًا للملك فيصل الأول حتى بعد احتلال الفرنسيين سورية، وظل الفرنسيون ينظرون إليه حتى وفاته في أواخر عام 1928 كـ «شخص بغيض»[28]، وكثيرًا ما وصفه المسلمون بلقب «حبر النصارى والمسلمين». وحين توفي في لبنان ونقل جثمانه إلى دمشق ليدفن فيها، كان المسلمون هم الذين تولوا الاحتفال بتشييعه. وحضر جنازته منهم ما لا يقل عن 50 ألف نسمة وفق ما يشير إليه محمد كرد علي[29]. كما أنه وجدت بين

---

(26) قارن بـ: محمد هواش، **عن العلويين ودولتهم المستقلة** (الدار البيضاء: دار النشر للتاريخ الحديث، 1997)، ص 108، وقارن بـ: «برقية شيوخ قضاء العمرانية وجبل الكلبية (العلويين)»، **العاصمة**، العدد 79، 27/11/1919، ص 3-4.

(27) تشير برجيت شيبلر إلى أن الحكومة العربية في العهد الفيصلي في الشام كانت أول من رفع شعار «الدين لله والوطن للجميع»، بوصفه قاعدة سياسية للدولة العربية في الجانب الداخلي. يُنظر: برجيت شيبلر، **انتفاضات جبل الدروز - حوران من العهد العثماني إلى دولة الاستقلال، 1850-1949: دراسة أنتربولوجية - تاريخية** (بيروت: دار النهار، 2004)، ص 181.

(28) حبيب بدر، سعاد سليم وجوزيف أبو نهرا (تحرير)، **المسيحية عبر تاريخها في الشرق**، ط 2 (بيروت: مجلس كنائس الشرق الأوسط، 2002)، ص 864. قارن بـ: أسد رستم، **كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، الجزء الثالث: 1453-1928 م** (بيروت: المكتبة البولسية، 1988)، ص 372 و379-380.

(29) محمد كرد علي، **المذكرات**، ج 1 (دمشق: مطبعة الترقي، 1948)، ص 138-139. واشتهر غريغوريوس بغريغوريوس حداد وهو من «فتح باب البطريركية في دمشق أمام الفقراء من جميع =

الدروز والعلويين قوى كبيرة مضادة للانفصال عن سورية، ووجد من ارتبطت مصالحها منها بالانتداب الفرنسي، كما انخرط الشيعة السوريون في ركاب الكتلة الوطنية، وكان بعض قادة جهازها الوطني من الشيعة الشوام. وهذا يصدق على حال الجماعات الدينية والتي يمكن استطرادًا وضع السنة أيضًا فيها؛ إذ كان الخلاف حول المسألة الوطنية وليس حول المسألة الطائفية.

ويجلب فردنان توتل مثلًا على ذلك أنه حينما ألقى شكيب أرسلان خطابًا، في 21 حزيران/ يونيو من عام 1937، قصر فيه الوطنيّة الحقيقية على المسلمين، جاء الرد من قيادات في الحركة الوطنية مثل سعد الله وإحسان الجابري. فخلال زيارة الأخير لشخصيات في الأحياء المسيحية في 1 تموز/ يوليو في خطابه لهم «لقد كنا أبناء هذه البلاد اخوانًا قبل محمد وغيره من الانبياء». وفي 31 آب/ أغسطس ألقى سعد الله الجابري خطابًا في جامع حلب تحديدًا – يتضمن أفكارًا متقدمة في فهم المواطنة والهوية الوطنية ما زالت تحتفظ بأهميتها في رأينا. وجاء في ذلك الخطاب: «ان في هذه البلاد كثرة تدين بالاسلام وفيها من يدينون بغيره. وان كياننا وطني قومي لا يقوم في شيء على أساس طائفي فمن كان يشق عليه ذلك يجب أن يذكر أن المسلم اذا أراد أن يعيش في بلاده حرًا مرتاحًا، عليه أن يعمل على إقناع غير المسلم أنه يريد أن يعيش معه على أساس الأخوة القومية والرابطة الوطنية [...] هذا الاقتناع تمكّن وأصبح يقينًا عند غالب الناس ويجب أن يصبح يقينًا عند الناس كافة. والماضي أورث عند فريق غير المسلمين مخاوف وشكوى ومن حسن الرأي ان نعترف بوجودها لتوجيه الجهود إلى معالجة ما تبقّى منها في رفق وتطمين واقناع وتضحية [...] وإذا كان من مصلحة المسلم ان لا يعتمد على غير سياسة التفاهم مع غير المسلم فمن مصلحة غير المسلم ان لا يعتمد بالنتيجة على غير سياسة التفاهم مع المسلم»[30].

= المذاهب والأديان القادمين من مختلف أنحاء لبنان والقرى السورية» أيام الحرب العالمية الأولى. يُنظر: يوسف الحكيم، **بيروت ولبنان في عهد آل عثمان**، ذكريات؛ 2، ط 4 (بيروت: دار النهار، 1991)، ص 253-254.

(30) فردنان توتل، **وثائق تاريخية عن حلب: أخبار اللاتين والروم وما إليهم، 1855-1963** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964)، ص 141-142.

كان ثمة وعي للطائفة الدينية ونفور مشترك من مذابح عام 1860 في دمشق وما قبلها في حلب، ولكن النخب الوطنية عقدت العزم على تجاوز هذا الفصل الدامي في تاريخ سورية في مرحلة التنظيمات، وكان وعي القيادات السياسيّة القبطية عنصرًا مهمًا أيضًا في هذا السياق، على الرغم من أن بعض قادة الحركة الوطنيّة المصرية، حتى العلمانيّة منها، قد انزلق أحيانًا إلى تعبيرات ومواقف طائفية؛ ذلك أنها لم تتميز بحصانتها ضد الطائفيّة. ويمكن القول إن قيادة سعد زغلول ثم النحاس باشا لحزب الوفد أبدت تفهمًا عميقًا لمكونات الجماعة الوطنية، وانطوى ذلك على تسامح ديني، ولكنّهما بقيا من دون تجاوز التقسيمات الطائفيّة تجاوزًا تامًا أو بنيويًا، وشملت حكومة زغلول الأولى مصريّيْن قبطيّيْن ويهوديًا واحدًا، وكان رئيس المجلس النيابي مسيحيًا أيضًا، بل راجَ عن مكرم عبيد، أحد أهم زعماء الوفد، أنه قال تعبيرًا عن الاندماج على قاعدة الوطنية: «أنا مسيحي في ديني مسلم في وطني»، تعبيرًا عن أن الحضارة الإسلامية واحدة للمسيحيين والمسلمين معًا. ويمكن تعداد كثير من الظواهر المشابهة في مرحلة ثورة العشرين في العراق، وكذلك في فلسطين التي لم تعرف الطائفية السياسية التي عرفتها دول أخرى في المشرق، ولكن كانت هذه بدايات رمزية مهمة لصيرورة لم تكتمل.

وفي المقابل، يمكن استعراض التاريخ العربي انتقائيًا كتاريخ من الاضطهاد والملاحقة الطائفية، بدءًا من أحكام أهل الذمة وما تعرض له المسيحيون المصريون الأقباط من ملاحقة واضطهاد في عصور مختلفة، ولا سيما خلال العهد المملوكي، وربطه بما تعرضوا له حتى في المرحلة الراهنة؛ أو الفرق الشيعية والصوفية العرفانية في العهد المملوكي خصوصًا، وبعده في العهد العثماني؛ أو ببدء أي عرض تاريخي لتاريخ سورية الاجتماعي من صراعات الدروز والموارنة، والنزاعات الطائفية منذ عام 1840 في جبل لبنان (وحلب في حالة القَوْمات التي قام بها العامة) وحتى مجازر عام 1860 في جبل لبنان ودمشق.

كانت تظاهرات الوحدة والإخاء التي استعرضت في ما سبق ضد الاستعمار مثل شجرة خضراء يانعة باسقة الطول، ولكنّها غير عميقة الجذور. والمرحلة «الليبرالية العربية» في ظل الاستعمار لم تخل من بوادر استخدام الطائفية في

التنافس السياسي؛ فقد كان تحالف القصر مع الأزهر مناسبة لجذب قاعدة شعبية، وواسطة للتجييش الطائفي من حين إلى آخر. وفي هذه المرحلة، نشأت تنظيمات الإخوان المسلمين مع أن جماعة الإخوان المسلمين في مرحلة مؤسسها حسن البنا (1906-1949) لم تطرح خطابًا طائفيًا ضد الأقباط بمصر، بل ضد الإرساليات التبشيرية الأجنبية، كما لم تطرح في سورية أي خطاب ضد المسيحيين، بل شكل المراقب العام الأول للجماعة بسورية ومؤسسها مصطفى السباعي «الجبهة الاشتراكية الإسلامية» إطارًا تعمل من خلاله الجماعة، وكانت قائمته في انتخابات عام 1949 تضم مسلمين ومسيحيين، ولكن ظل رفع الإخوان شعار تطبيق الشريعة، والخلط بين الدين والسياسة، وموقفهم السلبي من تعبيرات الوحدة الوطنية، عامل نفور لدى غير المسلمين. وفي مراحل احتدام الصراع لم تتوان في الإشارة إلى أصول الخصم السياسي الطائفية، وتفاقم الأمر في الأدبيات الإسلامية المعاصرة.

وفي مصر صدرت التمييزات عن سلطة الحكومة، ومن المسكوت عنه صدور قرار وزاري غريب في المرحلة الليبرالية ذاتها في عام 1940، يحظر على المدرّسين الأقباط تدريس اللغة العربيّة في المدارس، حتى لو كانت اللغة العربيّة اختصاصهم. وغالبًا ما دفع التنافس بين الأحزاب في المرحلة النيابية إلى الطائفيّة، فقد اتهم حزب الأحرار الدستوريين حزب الوفد بأن الأقباط يسيطرون عليه، مع أن حزب الأحرار الدستوريين حزب علماني ليبرالي (أو حُرِّي من حرية كما كان أحمد لطفي السيد يفضل القول) وقف مع طه حسين في الخلاف إثر صدور كتابه عن الشعر الجاهلي، في الوقت الذي انصرف عنه حزب الوفد المناوئ له، مثلما حصل في حالة الخلاف على كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم**[31]. وهذا سياق يحسن فيه التذكير بأنه في مصر لم تكن الليبرالية، ولا حتى القومية العربية لاحقًا، محصنة من استخدام الهوية الطائفية في التنافس والسجال الحزبيين، هذا فضلًا عن استخدام الإسلاميين إياها لاحقًا باستمرار (ونعتقد أن

---

(31) عمرو الشلقاني، **ازدهار وانهيار النخبة القانونية المصرية، 1805-2005** (القاهرة: دار الشروق، 2013)، ص 185.

هذه العادة السيئة رسبت عند بعض من النخب العربية؛ إذ قد يعيِّر الإنسان بدينه أو دين والده أو والدته إذا لم تتوافر حجج ضده، وإذا لم يكن المس بكفاءته ممكنًا).

نجد هنا الأشكال الأولى لمتلازمة ظلت ترافق تنافس الأحزاب في كسب ود الناخبين في المجتمعات الجماهيرية المتعددة الطوائف، والتي ما زالت فيها الثقافة الدينيّة سائدة؛ فمن أسهل الطرق الانتهازية في كسب الناخبين التعبئة والتجييش ضد «الآخر» القريب (الطائفة الأخرى في المجتمعات المتعددة الطوائف وذات الثقافة التقليدية)، وإثارة النعرات والمخاوف ومشاعر الشك تجاه مجاميع من المواطنين في عملية تشويه للمجتمع. هنا تُستغَل أدوات الديمقراطية عمليًا لتحطيم أسس الديمقراطية مثل الأمة والمواطنة والتعددية السياسيّة. وهذه تجربة لا يجوز القفز عنها، ولا بد من دراستها عند الحديث عن أي ديمقراطية عربية مقبلة. فقد لاحظناها في مراحل الانتخابات النيابية العربية، كما لاحظنا نهوض الرد عليها تحت شعارات وحدة الأمة وتآخي الطوائف والشعار الوطني السوري «الدين لله والوطن للجميع».

لا يمكن تجاهل حقيقة أن ظهور الحركات الإسلامية السياسية وصعود الإسلام في المجال العمومي في العقود الأخيرة، وإعادة الاعتبار للشريعة كأنها قانون وضعي، أعادت فتح مسألة مكانة غير المسلمين، بما في ذلك صدور دعوات في بعض البلدان لاستعادة أحكام الذمّة. إنّ الخطاب المبكّر للشريعة بشأن غير المسلمين لا يتلاءم مع القانون العلماني، كما لا يتلاءم مع مفهوم الدولة والتزاماتها. لكن على الرغم من عودة هذ الخطاب، فإنّ مؤسّسة الدولة الآن قائمة في كل العالم الإسلامي، وأي شريعة يجب أن تتكيّف مع الدولة الوطنيّة الحديثة. أما التباس قضايا الولاء والشرعيّة فيؤدي إلى هشاشة الدول القائمة، وتظهر هذه الهشاشة خصوصًا عند إثارة مسألة الأقليات(32). ويظهر هذا بوضوح في حالة هجرة المسيحيين وتهجيرهم في المشرق العربي الكبير، في حالات عدم الاستقرار السياسي وضعف الدولة، أو في مراحل الصراعات التي تهز كيان

(32) Joshua Castellino and Kathleen Cavanaugh, «Transformations in the Middle East: The Importance of the Minority Question,» in: Will Kymlicka and Eva Pföstl (eds.), *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World* (Oxford: Oxford University Press, 2014), p. 61.

المجتمعات والدول. وقد أصبح من غير الممكن البحث عن الحل خارج إطار الدولة؛ فالمشكلة في الدولة، وكذلك الحل.

ومع أن وجهة العلمانيّة العربيّة كانت بدايةً رفع شأن العلم والتفكير العقلاني، وضد الطائفيّة، وليس ضد الدين، فإن تحويلها إلى أيديولوجيا حزبية سياسية مستندة مرجعيًا إلى نوع من الاعتقادية لم تكن محصّنة من الطائفية ذاتها. وربما يعود ذلك إلى تطوّر بنية الانقسامات والاصطفافات فيها، والتي أخذت أشكالًا طائفية وجهوية فاقعة في إعادة بناء العصبية الحزبية على أساس استثارة تلك العصبية الطائفية بإهاب جديد، ليس للإيمان بها، بل لاستخدامها في الصراع على السلطة الحزبية والسياسية. ولم تحصّن العلمانيّة الأحزاب العربيّة من الطائفيّة منذ تلك الفترة مع أن المعيار القيمي الاجتماعي كان عمومًا موجهًا ضد التعبير عن الطائفية بوصفه تعبيرًا مقيتًا مكروهًا، ونوعًا من «العيب» الاجتماعي في مقابل الوحدة والتآخي وغيرها من القيم التي تُعَدُّ إيجابية.

ولا ينجم اعتبار الطائفية «عيبًا» وظاهرة مقيتة ومكروهة عن ثقافة النخبة الوطنية والتنويرية العربية في مرحلة النضال ضد الاستعمار فحسب، بل من تراث شعبي عميق قائم على الألفة والعيش المشترك، وليس على مراحل الأزمات والنزاعات وحدها.

في مراحل احتدام الصراع السياسي ظل مستسهلًا للحزب السياسي أن يتهم أحزابًا منافسة له بأنها تسيّرها طوائف أو أقليات دينية. وهو في هذه الحالة لا يعبر عن الطائفية مباشرة، بل بواسطة اتهام الآخر بأن طائفته تسيّره، وهي غالبًا طوائف «الأقلية». وما زال هذا السلوك السياسي قائمًا في المجتمعات العربيّة المتعددة الطوائف، لأن المحاذير لم توضع بعد حول القضايا التي لا يجوز أن يخاض فيها. **ولا يحتاج المجال العمومي إلى محاذير تخضع لها المنافسَة لو كان تشكل الأمة التي يجري في ظلها التنافس أمرًا مفروغًا منه، ولو ساد اتفاق على المعايير الأخلاقية المترتبة على الانتماء إلى الأمة. ثمة مشكلة أخلاقية حقيقية كامنة في أن كل شيء متاح في التنافس السياسي، بمعنى غياب الضوابط الذاتية والمحاذير الضرورية للحفاظ على المجتمع.**

لم تتجذّر روح الوحدة الوطنيّة ضد الاستعمار، والتي تطلّبت تعاليًا من القيادات الوطنيّة ضد الطائفيّة، في بنيات الدولة العربيّة الاستقلالية، أو الوطنية وديناميًاتها، بعد زوال الاستعمار السياسي المباشر بنيويًا، مع أن المجال كان متاحًا أمامها، بسبب سياساتها وهيمنة المدينة على السلطة فيها.

وقد ساهم الاستبداد السياسي وتحول الطائفية إلى السوق السوداء في السياسة في زمن حكم العسكر أيضًا في مطابقة الفوارق الاجتماعية مع الطائفية. في حالتَيْ دمشق وحلب السنيتين (بأقليات مسيحية) لم يكن التفاوت بين المدينة والريف متطابقًا مع الاختلال الطائفي، أما في مدينة حماة فـ «كانت التناقضات المدينيّة الريفيّة [...] مصحوبةً ومحجوبةً بالاختلافات الطائفية»، فالمدينة وغالبيتها من السنّة محاطة بأرياف يقطنها أبناء أقليات دينيّة كالإسماعيليين والعلويين والمسيحيين[33]. وقد فضّل الفرنسيون تجنيد أبناء الأقليات الدينية والإثنيّة في القوات الخاصّة لجيش الشرق الأدنى التي أصبحت لاحقًا القوات المسلحة السوريّة واللبنانيّة[34]. ومن ناحية لم تشجّع السلطات الاستعماريّة تجنيد أبناء الأكثرية إلا في حالات العشائر البعيدة من مراكز المدينيّة. ولكن من ناحية أخرى فإنّ أبناء العائلات العربيّة السنية الثرية من ملاك الأرض والتجار لم يرسلوا أبناءهم للخدمة العسكرية. وساد انطباع أنّ من يدرسون في الكليّة العسكرية هم الكسالى أو الفاشلون أكاديميًّا أو العصاة على مختلف أنواعهم[35]. و«من عام 1942 وحتى 1963 شغل أبناء المدن السنيون [...] وأبناء الطبقة الغنيّة وأعضاء الأحزاب السياسيّة المحافظة أعلى وأقوى المناصب. أمّا أعضاء الأقليات الدينيّة (وخاصّةً الأقليات الإسلاميّة غير السنية) وأبناء المناطق الريفيّة فقد كان تمثيلهم ضئيلًا جدًا بالمؤسّسات الهامّة، كما عانوا من التفرقة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة بالمقارنة بفئات السكان الأخرى»[36]. وقد انقلبت هذه العلاقة بعد

(33) نيقولاوس فان دام، **الصراع على السُّلطة في سوريا: الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة: 1961-1995** (القاهرة: مطبعة مدبولي، 1995)، ص 43.

(34) المرجع نفسه، ص 51.

(35) المرجع نفسه، ص 52-53.

(36) المرجع نفسه، ص 126.

8 آذار/ مارس 1963، فتقدّم أبناء الريف وأحرزوا تمثيلًا فائقًا نسبيًّا في مؤسّسات السلطة العامّة، وأصبحت الحياة السياسيّة السوريّة تحت سيطرة أشخاص من الطبقة البرجوازية الصغيرة ومن الأحزاب السياسيّة التقدميّة، وتدفّق القرويون إلى دمشق بحثًا عن وظيفة. ويستعرض عملية الترييف هذه سامي الجندي استعراضًا جيدًا[37]، ويستعرضها أيضًا مطاع صفدي[38].

والفرقُ بين المسؤولين من الريف والمدينة أن عشائر المسؤولين من الريف تضغط عليهم فعلًا لتعيين أبنائهم. وينطبقُ هذا على حالة القادة بأحزاب والقادة من دون أحزاب. كما أنّ الصراع بين أهل الريف على الزعامة له أصولٌ أخرى تختلف عن صراعات أهل المدن. يضاف إلى ذلك الشعور بالغبن والحاجة إلى التعويض عن مراحل الظلم، فتبدو التعيينات داخل الجهاز الحكومي نوعًا من عمليّة التحرّر من الماضي.

لقد ضمت الدولة السورية بعد الاستقلال والجلاء في مناصبها نخبًا مدينية مؤلفة من مسلمين سنة ومسيحيين، من دون العلويين أو الدروز في الوقت الذي اتبعت فيه سياسات تمييزية، وأحيانًا قمعية مباشرة ضد الريف، تبرّرها سياسيًا ضد الزعامات المحلية العلوية والدرزية مثلًا، بينما يفسرها الجمهور المحكوم بهذه السياسات بأنها سياسات طائفية. وهذه هي حالة الدروز والعلويين عشية استقلال سورية وتحديدًا في عامي 1946 و1947 في ما يمكن أن يُدعى محاولة تحطيم الجبلين (جبل العلويين في منطقة الساحل، وجبل الدروز، أو جبل العرب في حوران). ويقابل ذلك أن أول حكومة سورية مستقلة، بعد إعلان كاترو (1941) الذي منح الاستقلال لسورية ولبنان، مثلت وزراء ينتمون إلى طوائف إسلامية غير سنية وتحديدًا العلوية والدرزية، بينما لم تشتمل أول حكومة تألفت بعد الانتخابات العامة (1943) برئاسة سعد الله الجابري على أي وزير من تلك الطوائف.

والحقيقة أنه في الطور الوطني الأول (1936-1939) في سورية، كان

---

(37) سامي الجندي، **البعث** (بيروت: دار النهار، 1969).

(38) مطاع صفدي، **حزب البعث: مأساة المولد، مأساة النهاية** (بيروت: دار الآداب، 1964).

يفترض لضرورات مقاومة الاتجاهات الاستقلالية الجهوية الإثنية، التي يدعمها الفرنسيون، تمثيل الوطنيين من تلك الجهات، وكانوا موجودين في الحركة السياسية الوطنية بقوة، سواء أكانوا أكرادًا أم علويين أم دروزًا أم حتى شيعة إمامية على الرغم من محدودية عدد الشيعة السوريين، ومنخرطين في الحركة الوطنية انخراطًا فاعلًا، ولكن الحكومة لم تضم أحدًا منهم، وجاءت دمشقية - حلبية، خالية من المسيحيين والدروز والعلويين. ولم تضم بالطبع، وهذا مهمٌّ الانتباهُ إليه، أي سرياني في مرحلة غذّى فيها الفرنسيون الحركات الانفصالية في تلك الجهات، على الرغم من وقوف مار أغناطيوس أفرام الأول (1878-1957) بطريرك أنطاكية وسائر المشرق للسريان الأرثوذكس ضد تلك الحركات بكل قوة، ولا سيما محاولة توظيف الفرنسيين للسريان فيها، ورفضه إياها رفضًا قاطعًا، وهو ما جعل العلاقة متوترة بينه وبين المفوضين الفرنسيين[39].

وفي العراق كانت الحكومات الملكية في بداية الأمر استمرارًا للنخبة العثمانية العربية (التي كانت سنية) في تعاونها مع الإنكليز، في إطار تحالف الحركة العربية مع الوعود الإنكليزية، وباستثناءٍ نسبيٍ للشيعة، مع أنها ضمت مسيحيين ويهودًا في نوع من تمثيل النخب في المدن الكبرى. وقد أدرك الملك فيصل هذا الخلل، وبذل جهدًا لدمج الشيعة في النخبة العراقية الحاكمة[40]، على الرغم من علاقة الشك والريبة المتبادلة بين الملك والمؤسسة الدينية الشيعية المؤلفة من المجتهدين في النجف، ليس لكونهم مجتهدين شيعة بالضرورة، بل لسيطرة المجتهدين الإيرانيين عليها في مرحلة الحكم الملكي، وما قبله. فقد أدّت هذه المؤسسة دورًا معارضًا للاندماج الشيعي السني في المجتمع العراقي من

---

(39) قارن بـ: محمد جمال باروت، **التكون التاريخي الحديث للجزيرة السورية: أسئلة وإشكاليات التحول من البدونة إلى العمران الحضري** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 446-447.

(40) يُنظر على الخصوص تحليل عبد الكريم الأزري لمذكرة فيصل السياسية من عام 1932، في: عبد الكريم الأزري، **مشكلة الحكم في العراق: تحليل العوامل الطائفية والعنصرية في تعطيل الحكم الديمقراطي في العراق والحلول للتغلب عليها**، ص 1-15. وما تلاها أيضًا ويتعلق باقتراحات فيصل خلال حكمه (مقدمة الكتاب موقعة في لندن عام 1991).

منطلقات مذهبية، وأحيانًا مصلحية. فالمؤسسة الدينية المستقلة تاريخيًا واجهت، للمرة الأولى، الدولة الحديثة التي تمتلك أجهزة بيروقراطية وأدوات جديدة، وتحتكر استخدام القوة وتنظيم الخدمات العامة ضمن خطاب وطني أو قومي، وأطر تمثيلية تسعى لتمثيل رعية هذه المؤسسة الدينية أيضًا، وتنافسها على ولائها.

كما شكك النظام الملكي في ولاء المجتهدين الإيرانيين الذين سيطروا على المؤسسة في مرحلة الحكم الملكي، وما قبله. ويؤكد رسول جعفريان أنه في ما عدا بروز المرجعيات الإيرانية حتى عهد محسن الحكيم (الذي على الرغم من أنه عربي فإن شاه إيران رغب في أن يكون هو المرجع بعد حسين البروجردي 1292-1380هـ/ 1875-1931م) فإن «الرؤية التقليدية التي كانت سائدة في النجف [...] تنظر إلى سلطة الشاه في إيران على أنها السند والدعامة الوحيدة للتشيع في العالم»[41].

وفي الوقت الذي حابى فيه الاستعمار الأقليات الدينية منذ العهد العثماني مستخدمًا نظام الامتيازات، شعرت القوى المدينية التي تنتمي إلى الأكثرية لناحية

---

(41) ولاحقًا، أثار هذا التقليد النجفي حفيظة رجال الدين الإيرانيين الثوريين. يُنظر: رسول جعفريان، **التشيع في العراق، وصلاته بالمرجعية وإيران** (المنامة: مكتبة فخراوي، 2008)، ص 128.

وحتى في عهود التوتر بين الحوزة والحكومة الإيرانية بعد ثورة التنباك، حين أفتى بعض المراجع أن الدولة القاجارية (قبل البهلوية) كانت دولة ظالمة «بقي هناك بعض التعاطف يبديه المراجع والعلماء حيال إيران كونها مركزًا للتشيع وحصنًا منيعًا له. وفي مقابل ذلك كانت الحكومات الإيرانية ترى في وجود العلماء في الحوزات العراقية طريقًا لتعزيز نفوذها في العراق، على أن تحصل على اعتراف المراجع بشرعية هذه الحكومات، الأمر الذي كان عزيز المنال» (ص 91).

لم يتدخل محسن الحكيم في الشأن الإيراني حين اصطدم رجال الدين الثوريون بالشاه، وكان يجيب عن طلبات التدخل بأنه عراقي. وفي المقابل لم يبد آية الله الخميني خلال إقامته في النجف تعاطفًا مع ما تعرض له الحكيم في العراق. وتحفظ الحكيم على توجهاته المعارضة للحكومة الإيرانية (ص 129-130). كان محسن الحكيم يعتقد أنّ سقوط شاه إيران سيأتي بحزب تودة (الحزب الشيوعي الإيراني) إلى السلطة. وحاول الخميني دفعه إلى اتخاذ موقف من الشاه، لكنّ السيد الحكيم أجابه، بحسب ما نقل عن لسانه: «لقد فاتك شيءٌ، وهو ألم تعلم أنّ جدي هو الإمام الحسن بن علي بن أبي طالب، عليه السّلام؟! ومعنى هذا أنّه سالم معاوية بن أبي سُفيان، وأنّ الشّاه ليس أسوأ من معاوية. فقيل: نفض الخميني يده وترك المجلس!». يُنظر: رشيد الخيون، **أمالي السيد طالب الرفاعي**، ط 2 (بيروت: دار مدارك، 2012)، ص 176.

تبعيتها الدينية أو المذهبية (ولا أقول الطائفية، لأنها لم تشكل طائفة واحدة، ولم تتبع، من ثَمّ، سياسات طائفية) بأنها هي المؤهلّة للحكم. وفي العراق تحديدًا كانت هذه القوى تنتمي إلى الأقلية السنّية على مستوى العراق (ولكنّها كانت في حينه الأكثرية على مستوى مدنه أو حواضره الكبرى، وكان هذا الأمر أكثر أهمية من كونها أقلية على مستوى العراق). وعمومًا، جلبت الدولة الوطنية في المشرق العربي إلى الحكم أبناء نخب كانوا عمومًا وجهاء وأعيانًا في المرحلة العثمانية قبل الاستعمار. وهم عمومًا من المسلمين السنة من أهل المدن ووجهاء النواحي، مع بعض العائلات الشيعية والمسيحية.

بعد صعود نخب راديكالية ترقّت اجتماعيًا في صفوف الجيش وتغلّبت بعد صراع مديد على النخب المدينية (التي انقسمت في حد ذاتها بين تقليدية وليبرالية)، سادت حالات الخطاب المعادي للطائفيّة، ولا سيما في الدول التي أصبحت محكومة من أحزاب تتخذ القوميّة أيديولوجيا رسميةً لها. وأنجزت الدولة في هذه المرحلة الكثير على مستوى التثقيف ومناهج التعليم والتربية السياسية الوطنية الرسمية في الجيش ضد الطائفيّة من دون شك. ولكن المواقف من النظام ركزت على التناقض بين قمعية الدولة وخطابها الشعبوي، بما في ذلك خطابها غير الطائفي، وحتى المعادي للطائفية. ومن هنا وقع هذا الخطاب ضحية لموقف الناس المغترب عن خطاب الدولة الرسمي. ووجد عقل المضطهَد طريقه لربط الاضطهاد بجماعات هوية حاكمة، سواء أكانت الهوية طائفية أم جهوية أم غيرها. جرى هذا في ظروف استسهلت فيها النخب العسكرية الحاكمة غير الطائفية اعتماد الولاء المباشر لها، والذي لا يمر عبر المؤسسات بل مباشرة بالهوية الجهوية العصبوية المشتركة، ولا سيما مكان الولادة والإقامة في الريف والبلدات الصغيرة، التي غالبًا ما التقت مع الانتماء الطائفي.

ولا شك في أن ما بدأ ولاءاتٍ ريفيةً شخصيةً وقرويةً وعشائريةً بين العسكر المتنافسين على السيطرة على الحزب والجيش في سورية، اتخذ لاحقًا، ولا سيما بعد الصدام مع الإخوان المسلمين في الثمانينيات، بُعدًا طائفيًا واضحًا، على الأقل في فهم الناس له. وما كان في الماضي استخدامًا للانتماء الطائفي في صراعات

ضباط راديكاليين شباب، أصبح ظاهرة مهمة في الجيش السوري. وتُظهر نظرة سريعة إلى بنية الضباط الميدانيين الطائفية في ظل حكم بشار الأسد، وعشية الثورة السورية عام 2011 حجم الظاهرة[42].

الجدول (9-1)
وزراء الدفاع وقادة هيئة الأركان بين عامي 2000 و2011

وزراء الدفاع	الانتماء الطائفي	قادة الأركان	الانتماء الطائفي
العماد مصطفى طلاس	سني	العماد علي أصلان	علوي
العماد علي أصلان	علوي	العماد حسن تركماني	سني
العماد حسن تركماني	سني	العماد علي حبيب	علوي
العماد علي حبيب	علوي	العماد داود راجحة	مسيحي
العماد داود راجحة	مسيحي	العماد فهد جاسم الفريج	سني
العماد فهد جاسم الفريج	سني	العماد علي أيوب	علوي

ونلاحظ أنه روعي، في حالة المناصب هذه، نوعٌ من التمثيل المتنوع، ولا سيما السني، فغالبًا ما يتحول رئيس الأركان إلى وزير دفاع وهو منصب سياسي تمثيلي. ولكن هذا لا ينطبق على الوظائف القيادية العملياتية والميدانية الفعلية في الجيش، والقوات الخاصة، وأجهزة الاستخبارات، حيث القيادات علوية مهيمنة هيمنةً تكاد تكون كاملة.

(42) سبق أن تطرقت بتوسع إلى الموضوع في: بشارة، **سورية درب الآلام نحو الحرية**، الفصل 7، ص 275-305، بعنوان «جذور تطييف الجيش وعسكرة الحالة الطائفية» في سورية.

ولمراجعة الجداول التالية، يُنظر: Hicham Bou Nassif, «'Second-Class': The Grievances of Sunni Officers in the Syrian Armed Forces,» *Journal of Strategic Studies*, vol. 38, no. 5 (2015).

وقد قمنا بتصحيح بعض المعطيات الواردة فيها وتعديلها بالتشاور مع بعض الضباط القادة السوريين المنشقين.

الجدول (9-2)

قادة فرق القوات المسلحة السورية عشية ثورة 2011 وتبديلاتهم بعدها

القطاع	قادة الفرق العسكرية	الانتماء الطائفي
الفرقة الأولى	1. اللواء منير نصر 2. اللواء جهاد سلطان	علوي علوي
الفرقة الثالثة	1. اللواء نعيم سليمان 2. اللواء سليم رشيد بركات	علوي علوي
الفرقة الرابعة	1. اللواء محمد علي درغام	علوي
الفرقة الخامسة	1. اللواء بديع علي 2. اللواء واصل سمير	علوي سني
الفرقة السابعة	1. اللواء محمد خيرت 2. اللواء رمضان رمضان	سني علوي
الفرقة التاسعة	1. اللواء أحمد طلاس 2. العميد أحمد يونس العقدة	سني علوي
الفرقة العاشرة	1. اللواء عمر الجباوي	سني
الفرقة الحادية عشرة	1. اللواء نسيب أبو محمود 2. اللواء جهاد ديوب	درزي علوي
الفرقة الرابعة عشرة (فرقة قوات خاصة)	1. اللواء عباس حسين 2. اللواء محمد سويدان	علوي علوي
الفرقة الخامسة عشرة (فرقة قوات خاصة)	1. اللواء علي أسعد	علوي
الفرقة السابعة عشرة	1. اللواء أسبر عبود 2. اللواء بدر عاقل	مسيحي علوي
الفرقة الثامنة عشرة	1. اللواء وجيه محمود 2. اللواء عزام المصري	علوي سني

الجدول (9-3)

قادة القوى البحرية بين عامي 2000 و2011

القطاع	قائد القوى البحرية	الانتماء الطائفي
القوات البحرية	1. الأدميرال/ اللواء طالب بري (القائد)	علوي
	2. اللواء شوكت العلي (النائب)	علوي

الجدول (9-4)

مديرو الأجهزة الأمنية العسكرية السورية بين عامي 2000 و2017 بحسب الانتماء الطائفي

مديرو إدارة المخابرات الجوية	الانتماء الطائفي	مديرو إدارة شعبة المخابرات العسكرية	الانتماء الطائفي
اللواء إبراهيم حويجة	علوي	اللواء حسن خليل	علوي
اللواء عز الدين إسماعيل	علوي	اللواء آصف شوكت	علوي
اللواء عبد الفتاح قدسية	علوي	اللواء عبد الفتاح قدسية	علوي
اللواء جميل حسن	علوي	اللواء رفيق شحادة	علوي
		اللواء محمد معلا	علوي

ليس بين المسؤولين عن مراقبة الجيش استخباراتيًا أو أمنيًا سني أو مسيحي أو درزي واحد. فالجميع علويون. وهم الذين يرصدون أي تحرك سياسي في الجيش. لكن هذا لا يعني أنهم كتلة متجانسة؛ إذ تسود بينهم حزازات وانقسامات عشائرية سابقة ومؤثرة في سلوكهم العملي، فضلًا عن أن الولاء الأعلى لهم قد غدا هو النظام، أما التمسك بمقولة «الجيش العقائدي» فهو لحجب الهيمنة العلوية على الجيش وأجهزة الاستخبارات.

الجدول (9-5)

قادة الحرس الجمهوري والفرقة الرابعة المدرعة بين عامي 2000 و2011

قادة ألوية الحرس الجمهوري	الانتماء الطائفي	قادة الفرقة الرابعة المدرعة	الانتماء الطائفي
اللواء علي حسن	علوي	اللواء محمد عمار	علوي
اللواء نور الدين نقار	علوي	اللواء محمد اليوسف	علوي
اللواء شعيب سليمان	علوي	اللواء محمد علي درغام	علوي
اللواء بديع علي	علوي		

ولا حاجة هنا إلى التعليق، فجميع قادة الحرس الجمهوري، وهو جيش خاص بالرئيس عمليًا، هم من العلويين.

الجدول (9-6)

قادة القوات الخاصة والقوات الخاصة المجوقلة/ المظليون بين عامي 2000 و2011

قادة القوات الخاصة	الانتماء الطائفي
اللواء علي حبيب	علوي
اللواء صبحي الطيب	سني
اللواء رئيف بلول	علوي
اللواء جمعة الأحمد	علوي
اللواء فؤاد حمودة	علوي

وجميع قادة القوات الخاصة والمظليين الخمسة من العلويين ما عدا واحدًا هو صبحي الطيب.

الجدول (9-7)

قادة القوى الجوية والدفاع الجوي

بين عامي 2000 و2011 بحسب الانتماء الطائفي

قادة القوى الجوية (2000-2011)	الانتماء الطائفي
اللواء علي محمود	علوي
اللواء حازم الخضراء	سني/ فلسطيني
اللواء أحمد الرطب	علوي
اللواء عصام حلاق	سني
اللواء أحمد بلول	علوي

الجدول (9-8)

القادة الفرعيون في القوات الخاصة عشية ثورة 2011

القطاع	الضباط	الانتماء الطائفي
الوحدة/ الفوج 35	1. العميد محسن القباوي (قائد)	علوي
الوحدة/ الفوج 41	1. العميد عدنان ديب (قائد) 2. العميد هيثم إبراهيم (نائب القائد)	علوي علوي
الوحدة/ الفوج 45	1. العميد غسان عفيف (قائد) 2. العميد محمد معروف (نائب القائد)	علوي علوي
الوحدة/ الفوج 46	1. العميد حليم علوش (قائد) 2. العميد أكرم يوسف (نائب القائد)	علوي علوي
الوحدة/ الفوج 47	1. العميد وهيب حيدر (القائد) 2. العميد عدنان الفاي (نائب القائد)	علوي علوي
الوحدة/ الفوج 48	1. العميد محمد ميًا (القائد)	علوي

يتبع

تابع

الوحدة/ الفوج 53	1. العميد زهير سليمان (القائد) 2. العميد حمزة نوفل (نائب القائد)	علوي علوي
الوحدة/ الفوج 147	1. العميد إحسان أحمد (القائد)	علوي

ويلاحظ أن جميع قادة الأفواج، من دون استثناء، هم من العلويين.

الجدول (9-9)

القادة الفرعيون في القوات الخاصة المجوقلة/ المظليون عشية ثورة 2011[43]

القطاع	الضباط	الانتماء الطائفي
الوحدة/ الفوج 554	1. العميد سليمان الأعوجي (قائد)	سني
	2. العميد محمد الحجل (نائب القائد)	علوي
الوحدة/ الفوج 556	1. العميد تميم علي (القائد)	علوي
	2. العميد أحمد سعوف (نائب القائد)	علوي
الوحدة/ الفوج 636	1. العميد نايف مشهداني (القائد)	سني
	2. العميد أسامة سعد (نائب القائد)	علوي
المدفعية	1. العميد محمد حبيب (القائد)	علوي

الجدول (9-10)

قادة الفيالق العسكرية بين عامي 2000 و2011

الفيلق الأول	المذهب	الفيلق الثاني	المذهب	الفيلق الثالث	المذهب
العماد أحمد عبد النبي	سني	العماد إبراهيم صافي[44]	علوي	العماد شفيق فياض	علوي

يتبع

(43) Ibid., p. 649.

(44) الجداول من (9-10) إلى (9-12) من إعداد المؤلف بالتشاور مع ضباط سوريين منشقين.

تابع

اللواء منير أدانوف	علوي	اللواء أحمد إبراهيم العلي	علوي	اللواء مضر يوسف	علوي
اللواء عبد القادر الشيخ	سني	اللواء أحمد الجوجو	سني	اللواء فهد جاسم الفريج	سني
اللواء جهاد جبر	إسماعيلي	اللواء أمين زيدان	علوي	اللواء منير جبور	علوي
اللواء علي أيوب	علوي	اللواء موفق الأسعد	سني	اللواء نعيم سليمان	علوي
اللواء أحمد طلاس	سني	اللواء عز الدين أبو عيسى	علوي		

الجدول (9-11)

قادة فرق القوى الجوية والدفاع الجوي عشية ثورة 2011 بحسب الانتماء الطائفي

الفرقة	قادة الفرق	المذهب
الفرقة 20 قوى جوية (طيران)	اللواء جايز الموسى	سني
الفرقة 22 قوى جوية (طيران)	اللواء سجيع درويش	علوي
الفرقة 24 (دفاع جوي)	اللواء جميل وسوف	علوي
الفرقة 26 (دفاع جوي)	اللواء علي عمران	علوي

الجدول (9-12)

مديرو شعبة الأمن السياسي وإدارة أمن الدولة بين عامي 2000 و2017 بحسب الانتماء الطائفي

مديرو شعبة الأمن السياسي		مديرو إدارة أمن الدولة	
اللواء عدنان بدر حسن	علوي	هشام الاختيار	شيعي
اللواء غازي كنعان	علوي	اللواء علي مملوك	سني

يتبع

تابع

اللواء محمد منصورة	علوي	اللواء زهير الحمد	شيعي
اللواء ديب زيتون	سني	اللواء ديب زيتون	سني
اللواء رستم غزالي	سني		
اللواء نزيه حسون	درزي		

لا يمكن لأي محلل لطبيعة الدولة والنظام في سورية، بغض النظر عن موقفه من هذا النظام، أن يتهرب من التطرق إلى هذه الظاهرة، فهي أساس واقعي لتشكل الشعور لدى عامة الناس في سورية، بأن أقلية علوية تحكمهم، وشعور عامة العلويين أيضًا بعلاقة خاصة تجمعهم بالجيش ونظام الحكم.

يدّعي الباحث خضر خضور أنّه يوجد اهتمام بحثي قليل لتنوع الطائفة العلويّة، وأسباب دعمها للنظام بما يتجاوز مقولات مثل «الأسرة الحاكمة علويّة، ولذلك فإنّ العلويين في سوريّة يدعمون النظام»[45]. وهذا غير صحيح؛ إذ لا يكاد يوجد باحث يكتب أو يتكلم بهذا التسطيح كما يتضح مما استشهدنا به سابقًا من أبحاث. وثمّة أبحاث عديدة حول تركيب الطائفة العلوية العشائري وأسباب دعمها، ومعارضة اليسار العلوي في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، والصراعات بين الضباط العلويين في ستينيات القرن الماضي، والخدمة في أجهزة الأمن والجيش بوصفها وسيلة لتسلّق السلّم الاجتماعي وتحسين المكانة الطبقيّة والاجتماعيّة.

لكنّه يقوم بتمييز لا ينتبه إليه الباحثون عمومًا بين علويي الساحل وعلويي الداخل، ويعدّ الجزء الثاني مهمشًا وأقل قربًا من العناصر المتنافرة في النظام. كيف اضطر العلويون عمومًا خلال الثورة إلى التقرب من الأجهزة الأمنية التي كانوا يرون أنّ علويي الساحل يسيطرون عليها، ويجلب نماذج عديدة لتؤكد ذلك[46]. كما يشرح وضع العلويين في مدينة حمص وعلاقاتهم المستمرة بقراهم الأصليّة

(45) Kheder Khaddour, «The Alawite Dilemma (Homs 2012),» in: Friederike Stolleis (ed.), *Playing the Sectarian Card: Identities and Affiliations of Local Communities in Syria* (Beirut: Friedrich Ebert Stiftung, 2015), p. 11.

(46) Ibid., pp. 12-14.

في المحافظة، ومخاوفهم من سقوط النظام وسيطرة الإخوان المسلمين[47]، وآليات الخوف وعدم الثقة، أو الدافع المادي للانضمام إلى جماعات «الشبيحة»، ودور مؤسّسة البستان (الخيرية) التي أقامها رامي مخلوف، رجل الأعمال وقريب بشار الأسد، لتمويل هذه الميليشيات الطائفية المؤلفة من حثالات المجتمع. وكيف بدأت هذه العصابات تحل عمليًا محل الحزب، وأصبحت حزب السلطة الجديد في الواقع[48].

في شرحه لتداخل الجيش والاستخبارات والميليشيات في نسيج المجتمع العلوي، يقتبس الباحث الشيخ محمود أحد مواطني القرى الفقيرة في شرق حمص، وخدم في الجيش مدّة ثلاثين عامًا، يقول: «نحن قوم دراويش (فقراء) ونناضل للبقاء اقتصاديًا، لهذا يتجنّد الشباب للجيش والاستخبارات لكي يكون بمقدورنا أن نأكل وليس للحصول على السلطة»[49]. الجيش، بحسب الكاتب، هو بيئة مرحبة بالعلويين الفقراء لأنّ من يديره ضباط علويون. ولكن السبب نفسه يفسّر عدم اختيار فقراء من طوائف أخرى العسكريةَ مهنةً. الفقر وحده لا يفسر الموضوع. كما يجلب مثالًا آخر لفتاة علويّة ترى أنّ الفضل لحافظ الأسد في أنّها درست الطب وخرجت من حمص للعمل. في حين يقتبس من مواطن آخر، مثقّف علوي من حمص نفسها، قوله: «إنّه قبل وصول حافظ الأسد إلى السلطة، وتعيين ضبّاط مخابرات كبار من الساحل حيث تقيم عشيرة الأسد، كان العلويون والسنّة والمسيحيون يعيشون بسلام في حمص. وبعد أن جاءت المخابرات إلى المدينة أصبح يُنظر إلى المدينة من زاوية مركباتها الطائفيّة، وقد تعزّز ذلك بسبب سلوك بعض العلويين في المدينة»[50].

ثمة جوانب أخرى مركبة غير الساحل والداخل، مثل البنية العشائرية ودور رجال الدين؛ فمثلًا، ما يلفت في رأينا أن رجال الدين من الطائفة التي يأتي منها

---

(47) Ibid., pp. 15-16.

(48) Ibid., pp. 18-20.

(49) Ibid., p. 24.

(50) Ibid., p. 23.

رجالات الدولة كانوا يشعرون بالتهميش بسبب قيادة العلمانيين لها، ويبثون الشعور في أوساط ما بات يسمى الطائفة، والمقصود هو الطائفة الدينية أو المذهبية التي ينطقون باسمها، بأنها لا تدير شؤونها بنفسها وأن أوصياء فُرِضوا عليها، لم تعترف الدولة طويلًا بأحقيتهم في إدارة الشؤون الدينية والاجتماعية للطائفة، ولم تتعاون معهم، وذلك حتى لو سيطر أبناء هذه الطائفة على مقاليد الحكم.

ففي سورية، حيث وصل سوريون من أصول علوية إلى أعلى مناصب الدولة والأمن والجيش والاقتصاد إلى درجة اتهام النظام بأنه نظام علوي، نجد أن المشايخ الدينيين العلويين لم يكونوا راضين غالبًا عن ذلك؛ لأن التصرّف في السلطة يتطلّب التنازل عن الطائفة بوصفها حالة أقلياتية تنظم ذاتها عبر رجال الدين، ولا يكاد يُعترف بالمذهب العلوي في سورية التي اتهمت بسيطرة العلويين، ولسبب أساسي آخر هو أن الضباط الكبار حلّوا مكان المشايخ وبيوتات زعامات العشائر العلوية في تبوّؤ القوة الاجتماعية، وجمع بعضهم بين كونه معدودًا في سلك المشايخ الوراثيين كما هي عشيرة النميلاتية، وأكثر من نصف عشيرة الخياطين وغيرهم الذين لو أراد بعضهم أن يكون شيخًا لكان له ما رغب فيه بحكم وراثية «المشيخة»[51]، كما أن «جميع البشارغة هم مشايخ بالسلالة»[52]، وبخصوص عشيرة النميلاتية فقد مثلت تاريخيًا مشايخ عشائر المتاورة، حيث كان النميلاتيون هم المشايخ بينما المتاورة مثلوا عوامهم[53].

وخرج من عشيرة النميلاتية بعض أكبر الضباط وأقواهم، مثل العماد علي دوبا رئيس جهاز الأمن العسكري في سورية في مرحلة الرئيس حافظ الأسد، غير أن هؤلاء الضباط، ولا سيما منهم الضباط - المشايخ، كانوا مضطرين إلى احترام قيم الأكثرية المذهبية، وتقريب وجوهها، أو دعم وجوه جديدة لها، بحكم مقتضيات السلطة وأيديولوجيا النظام الرسمية البعثية، وبناء الجيش السوري بعد وصول البعث إلى السلطة على نموذج «الجيش العقائدي»، وهو ما أضعف ظهور

---

(51) محمد خوندة، **تاريخ العلويين وأنسابهم** (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2004)، ص 72.
(52) المرجع نفسه، ص 245.
(53) المرجع نفسه، ص 209.

الجانب المشيخي الموروث، وكذلك لأن الوجود في السلطة يتطلّب بعض مظاهر «السلوك الأكثري»، وتأكيد الطائفة هو تأكيد أقلياتي.

ومن هنا، فإن المتضرر من هذا السلوك هو مذهب الحكام ورجال الدين المرتبطين به؛ فمذهب الأقلية نفسه لا يحكم، ولكي يتمكن المنتمون إليه من الحكام أن يحكموا فلا بد من تهميش مذهبهم لأنه مذهب أقلية من السكان، وهذا طبيعي، والولاء الطائفي أهمّ للحكم من الولاء للمذهب نفسه. كان تهميش المذهب العلوي واضحًا في مرحلة حكم حافظ الأسد، بل شجع الأسد على نحو غير مباشر الشيعةَ الإماميةَ أو الاثني عشرية وليس العلوية بنفسها، ودفن أمه على الطريقة الشعائرية السنية، وصاهر أبناؤه عائلات سنية. وحرص على أن تكون القيادات الحزبية وأجهزة الشرطة في المدن من أبناء المدن ولا سيما الأبناء الموالون الذين ينتمون إلى عائلاتها المعروفة؛ إذ كان ضابطًا قوميًا يفكر في مصالح الدولة العليا التي لم تنفصل قط عن الحفاظ على نظامه وعلى مركزيته في نظامه بأي ثمن. غير أن الناظر إليه بوصفه طائفيًا علويًا يرتكب خطأً، فهذا ما لم يكن عليه الأسد الأب قط. ومع ذلك التصقت بالنظام صبغة الحكم الطائفي، لأن نظامه اعتمد على ولاءات عشائرية وجهوية تطابقت مع الطائفة، فسيطرت هذه على مفاصل مهمة في أجهزة الدولة، وما لبثت أن انتفعت بها، واتبعت ضمنيًا سياسات التمثيل الطائفي والجهوي «الساكن»، بينما المسكوت عنه هو أن الأسد الأب قد وصل إلى السلطة بواسطة كبار الضباط السنة وبعض كبار الضباط المسيحيين الذين أيدوه ضد اللواء صلاح جديد إبان أزمة حزب البعث (1969)، وليس بواسطة من يوصفون بالضباط العلويين الراديكاليين الذين كانوا يرفضون عدّهم كذلك، بل رأوا أنفسهم ضباطًا قوميين واشتراكيين. ويضاف إلى ذلك تأييد الضباط العلويين الصغار له، ليس بسبب علويته بل بسبب تناقضهم الكبير مع صلاح جديد (الذي كان ينحدر من الطائفة العلوية أيضًا) لكونهم من أتباع اللواء محمد عمران الذي كان صلاح جديد مهندس نفيه في عام 1964 من سورية. وقد أُبعِد اللواء محمد عمران من سوريّة على يد أعضاء آخرين من اللجنة العسكريّة بتهمة بناء كتلة طائفيّة علويّة داخل الجيش، ولتحميله مسؤوليّة الجو الطائفي في الجيش[54].

(54) فان دام، ص 70-71.

والحقيقة أنّ عمران كان يعبّر بصراحة عن المسألة الطائفيّة إلى درجة التصريح بـ «أنّ الفاطميّة يجب أن تأخذ دورها» في إشارة إلى العلويين والدروز والإسماعيليين، في حين أنّ الآخرين مثل صلاح جديد وحافظ الأسد وغيرهما استفادوا من الولاءات نفسها، ولكن من دون تصريحات طائفيّة من هذا النوع[55]. وقد اتهموا عمران بالطائفية لتهميشه، أما لغته في كتابه **تجربتي في الثورة** الذي نُشر قبل اغتياله بوقت قليل بأمر من حافظ الأسد، فكانت لغة ضابطٍ قومي - اشتراكي. وهكذا نجح أمين الحافظ وصلاح جديد في إبعاد عمران عن سوريّة، واجتمع الضباط من الأقليات الدينيّة حول صلاح جديد الذي سيتهمه أمين الحافظ بالطائفيّة.

كان الضباط العلويون الصغار ممن هم منخرطون بطريقة أو بأخرى في تنظيم محمد عمران ينتمون إلى أيديولوجيا بعثية عسكرية متحالفة مع صلاح الدين البيطار (الدمشقي السني)، وترى العمل لقيام الحركة العربية الواحدة التي دعا عبد الناصر إلى قيامها. ولم يكن صلاح جديد طائفيًا قط بل ضابطًا قوميًا يساريًا تميز بطهرانية ثورية، لكنّه تبنى سياسات ريفية يسارية شعبوية ضد المدينة السورية لتحطيمها بوصفها مدينة برجوازية - إقطاعية، وليس لكونها مدينة سنية، وكان من الطبيعي أن يستثير ذلك برجوازية المدن، وغالبيتها من السنة. إن ما هو مؤكد أن مجريات الصراع بين الأسد وجديد لم يكن لها أي بعد طائفي، فهما من الطائفة العلوية، بل كان الصراع شخصيًا على الزعامة، وسياسيًا - أيديولوجيًا حول قضايا ما بعد الخامس من حزيران/ يونيو 1967. أما الطائفية العلوية، وتخويف الأقليات عمومًا من الأكثرية، فقد وظفت لاحقًا في عملية إدارة السيطرة على أجهزة الدولة والحفاظ على السلطة. ولهذا كانت المعارضة الديمقراطيّة الوطنيّة للنظام في الماضي، متمثلة بشخصيات مثل جمال الأتاسي، تحذّر من عدّه نظامًا علويًا مع أنّ في تركيبته تفرقة وتمييزًا طائفيًا فجًا، إلا أنّه ليس نظام طائفةٍ بذاتها، فالنظام يحاول استغلال الطائفة بشدها بالعصبيّة والتعصّب، لكنّ الطائفة العلويّة في غالبيتها فئة اجتماعيّة مسحوقة[56].

---

(55) المرجع نفسه، ص 71.

(56) المرجع نفسه، ص 146-147. من: نشرة حزب الاتحاد الاشتراكي العربي في سوريّة (نشرة داخلية خاصة بالأعضاء فقط)، دمشق 1979.

لقد بدأ العمل على تنظيم الإخوان المسلمين المجاهدين بعد التدخل السوري في ما سيُعرف تحت اسم «الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين» في الحرب اللبنانيّة الأهليّة في عام 1976، وبدأ العمل مباشرة باغتيال مسؤولين وضباط علويين. وتشير مقالة في صحيفة **النذير** العدد 2، 21 أيلول/ سبتمبر 1979، إلى أنّ الرصاصة الأولى أُطلقت يوم 8 شباط/ فبراير 1976، ووصفت هذه المقالة الصراع مع النظام بأنّه صراعٌ بين الأغلبيّة المسلمة المكبوتة والأقليّة النصيريّة الكافرة[57]. لقد صيغ الخطاب السياسي هنا صياغةً طائفيّةً واضحةً، وهذا هو الفرق منذ البداية بين النظام والمعارضة الإسلاميّة، فالنّظام لم يصغ أيديولوجيته أو خطابه السياسي صياغةً طائفيّة حتى حين أصبح طائفيًا في تضامنه الداخلي. ولم يكن له أي مصلحة في مثل هذه الصياغة. أما الإسلاميون فكانت الصياغة الطائفية متناسجة مع فكرهم السياسي الديني، واعتقدوا أيضًا أنها أداة تعبوية في مصلحتهم بافتراض أنها تخاطب أغلبية السكان، وقد أثبتت الأحداث مرة بعد أخرى قصر نظر هذه الرؤية.

وعندما نفّذت مجموعة إسلامية تنتمي إلى «الطليعة المقاتلة» مذبحة مدرسة المدفعية في 16 حزيران/ يونيو 1979 اغتيل 32 طالبًا عسكريًا في مدرسة المدفعيّة في حلب، وجرى اختيار العسكريين العلويين للقتل بناء على هويتهم، وكان الضابط السني الذي قاد المذبحة بنفسه عضوًا في حزب البعث. تلت هذه المذبحة حملة اجتثاث للإخوان، وأُعدم 15 عضوًا من الإخوان في السجن. وفي مواجهة الإخوان المسلمين جرى تدريب عناصر حزب البعث وأنصاره على السلاح، والتصميم على مواجهة عنف الإخوان بالاجتثاث، بل لجأ النظام إلى سلاح المدفعيّة وغيره لمواجهة العصيان في المدن مثل حماة وغيرها. لقد غيّر هذا الصدام من طبيعة النظام تغييرًا جذريًا؛ فقد أصبح أشدّ طائفية وأشدّ قمعية في الوقت ذاته. ولكن النظام الذي واجه الإخوان المسلمين لم يحصر نفسه في موقع الأقلية الطائفية، وتحالف مع رجال دين ووعاظ سنة أفرد لهم ساعات تلفزيونية، كما كان مستعدًّا لتشجيع تيارات سلفية اجتماعية وصوفية غير مسيسة

---

(57) المرجع نفسه، ص 134؛ قارن بـ: **النذير**، العدد 2 (21 أيلول/ سبتمبر 1979).

موالية للنظام، في الوقت الذي قمع فيه القوى العلمانية اليسارية والديمقراطية، ولم يمنحها هذا المدخل إلى وسائل الإعلام.

وفي العراق، اضطر حزب البعث الحاكم إلى أن يعود إلى أصوله العلمانية التي «تفصل الدين عن السياسة» بعد مرحلة من التمسك بعدّ الإسلام روح القومية العربية، والعروبة واقع الرسالة الإسلامية، وذلك في مواجهة محاولات دينية سياسية عند الشيعة في سبعينيات القرن الماضي، وذلك خشية أن تتجند الأكثرية ضده في حالة نجاحها في الخلط بين الدين والسياسة. ولكن الحزب ذاته الذي رفض الخلط بين الدين والسياسة عاد إلى استخدام الديماغوجيا الدينية، في «الحملة الإيمانية» في مرحلة الحصار على العراق، بعد أن دخل في صدام مع جزء كبير من الشيعة العراقيين، وأصبح همه تعبئة بقية السكان حوله، وأيضًا للصمود في وجه الحصار الذي قادته الولايات المتحدة؛ فاستخدم الحملة الإيمانية من جهة، وإحياء مؤسسة العشيرة من جهة أخرى. وانتقل البعث من تمييز نفسه من الشيوعيين بموقف ودي تجاه الدين والمتدينين، وبالتمسك بالرابط بين القومية العربية والإسلام، إلى موقف علماني متشدد في مرحلة يقظة المرجعيات الدينية في النجف، بتأثير رجال الدين العرب الشباب الذين بدأوا يتحررون من سيطرة المرجعيات الإيرانية في الستينيات، وفي مرحلة الثورة الإيرانية في الثمانينيات. ثم انتقل الحزب إلى تبني موقف إيجابي تجاه الدين واستخدامه في المجال العمومي إبان الحملة الإيمانية التي قادها صدّام حسين في مرحلة الحصار. ولا شك في أن النظام البعثي الصدامي تبنّى، في مرحلة حصار العراق، إبراز البعد الثقافي والهووي الإسلامي على حساب الفهم البعثي التاريخي العلماني للعلاقة بين العروبة والإسلام.

ثبت في الماضي أنه، في حالات نشوء الجامع الوطني والقومي، جرى تجاوز الطائفية وتبين أن الناس عمومًا معنيون بتجاوزها والانضمام إلى رابطة جامعة[58]، ولم تكن الثقافة الشعبية عائقًا أمام ذلك، وكان ممكنًا ممارسة الطائفة/ الطائفية الاجتماعية من دون التنازل عن الرابط الوطني والقومي الوحدوي.

---

(58) برهان غليون، **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، ص 201.

ولكن الدولة العربية لم تحقق وحدة قومية أو وطنية، ولا قدمت بديلًا من الدين. وعندما استخدمتهما مصدر شرعية، أي أيديولوجيًا، وامتنعت عن ممارسة القومية والأمة بوصفها إطارًا جامعًا متواشجًا مع حقوق المواطنة والمساواة أمام القانون، عزز ذلك الطائفية السياسية. لا حل لمسألة الطائفية هذه بالدعوة والتبشير بالتآخي بين الطوائف؛ فالقضية قضية علاقة المواطنين بالدولة التي يفترض أن تجمع بينهم بوصفهم مواطنين، وتترفع عن التمايزات الطائفية وصراعات المجتمع المدني.

لم يشفع للحكام العرب عند رجال الدين أنهم استعانوا أيضًا بولاءاتهم الإقليمية والتي التقت لأسباب تاريخية مع الانتماء المذهبي. فرجال الدين الأقلياتيون يشعرون بأن لهم مكانة أعلى حين يتم التعامل مع طائفتهم بوصفها مِلَّة أو أقلية، والحكام المتحدرون من الأقلية يتجنبون ذلك. وهذا بالضبط ما يرغب قادة الكنيسة القبطية في تكريسه، ولكن ليس من موقع الأقلية المسيطرة، بل المحكومة. إنهم يريدون في الحقيقة حكمًا ذاتيًا مليًّا، تقوده الكنيسة. وهذا يعوق الاندماج على أساس المواطنة والوطنية المصرية مثلما يعوقه موقف السلفيين المصريين والحزب الوطني الحاكم السابق، والحركات الإسلامية في تنافسهم على التقرب من التدين الشعبي عبر التحريض الطائفي ضد الأقباط في المدن والنواحي المختلطة.

لم تنجح الدولة (الدول) العربيّة التي قامت على أنقاض تصفية الاستعمار السياسي المباشر أو الانتدابي أو الحمائي في بناء اتحاد قومي يسهِّل اندماجها قوميًا في دولة واحدة. حصل هذا الفشل على الرغم من أن تنظيم جامعة الدول العربية كان من أول المؤسسات التكاملية القومية المتطلعة إلى تحقيق الاندماج القومي، وأقدمها، قبل الصيغ المبكرة للاتحاد الأوروبي، وصيغ التكامل الدولية الأخرى، وأن مقومات ذلك كانت موجودة بقدْرٍ مع أن عوائقه كانت قائمة أيضًا. فصحيح أن أغلبية السكان كانت متديّنة ترى الإسلام مركّبًا أساسيًا في هويتها، إلا أنها لم تر في ذلك تناقضًا مع العروبة. فلا الإسلام كان أيديولوجيا بالنسبة إليها، ولا كانت العروبة في عرفها أيديولوجيا علمانية، وذلك خلافًا لاستخدامها على يد أحزاب قومية، ولاحقًا على يد أنظمة حاكمة في دول استبدادية.

ولم تنجح النخب المدينية الليبرالية من أبناء الوجهاء، والتي قادت الدولة العربيّة بإقامة دولة المواطنة؛ إذ ظل التداخل قائمًا بقوة بين المصالح الخاصة لهذه النخب وبين وظيفتها العامة. ولم ينطل تبدل برلمانات الأعيان والنخب وتغيرها وتقلبها في مرحلة الانتداب وبداية الاستقلال الوطني، على الرغم من أهميتها، على فئات واسعة من الناس، فهي لم تعنِ الشراكة والمشاركة وبناء الأمة بالنسبة إلى الغالبية. واندفعت الدولة نحو أيديولوجيا عربية من جهة، أو خلق تاريخ خاص مرتبط بتطلّع نخبة إلى تاريخ إثني ما قبل إسلامي تمثّله الدولة، كما في الحالة المصرية التائقة إلى الفرعونية في مراحل تاريخية محددة، ومثال على ذلك النموذج التونسي البورقيبي في تخيّل التاريخ التونسي عبر قرطاج وفينيقيا (ورموزها من عليسا أو أليسا إلى هنيبعل) والرومان، وكذلك النخب القومية الليبراليّة المصريّة في رؤية الهوية المصرية عبر المتوسط. ولم تنجح هذه الجهود في تخييل مثل هذه القومية وإحداث اصطفاف جديدٍ حولها، على الرغم من نشوء أدب قومي أسطوري على أساسها، بغية تجذير الأمة المتخيّلة في زمان تأسيسي يضفي عليها القدم والاستمرارية ومن ثم الخلود. فقد ظل هذا المنتج نخبويًا، وظل الناس متمسكين بالإسلام المتداخل مع الهوية العربية. كما ثبت أن الانتماءات الطائفية تفوق في واقعيتها وتأثيرها في حياة الناس هذه الإثنيات الأركيولوجية. فبرزت الانتماءات الطائفية فورًا بوصفها بديلًا من الهوية العربية كلما جرت محاولات واعية لتهميشها.

يؤكد المؤرخ اللبناني عادل إسماعيل عروبة المسيحيين الموارنة والروم والأرثوذكس والملكيين ويسميهم «أكثر الشعوب اللبنانية أصالةً في عروبتها». إلا أنّ الإرساليات الأجنبيّة، ولا سيّما الكاثوليكية، بحسب رأيه، حاولت ضمّهم عضويًا وفكريًا إلى المجتمع الكاثوليكي الغربي[59]. ويرى أنّ الموارنة تحديدًا حملوا لواء العروبة في وجه الاضطهاد والتتريك إلى جانب مفكرين مسلمين كثيرين. لكنّه يرى أنّ قيادة النهضة العربية خبت بفعل تأثير حركات انفصالية

(59) عادل إسماعيل، الفتن الطائفية وحروبها في لبنان: أسبابها وأسرارها (بيروت: دار النشر للسياسة والتاريخ، 2007)، ص 43.

بثّتها الإرساليات الأجنبية بين المسيحيين «لاسيما الموارنة منهم، داعيةً إياهم في بادئ الأمر إلى تبني الهوية الفينيقية على الرغم من مرور ثلاثة آلاف سنة أو أكثر على زوال تلك الدولة. ولما ثبت أنّ تلك الهوية الفينيقية غير قابلة للحياة انتقل هؤلاء الانفصاليون بدعوتهم إلى هويات أخرى كالسريانية والآرامية والمردائيّة واللاتينية الصليبيّة بعد إنشاء المملكة اللاتينية في أواخر القرن الحادي عشر»[60]. إن التسلسل الزمني هنا غير واضح على الإطلاق، والمفترض أن النهضة العربيّة حدثت في القرن التاسع عشر، فكيف تمّ الانتقال إلى هويات القرن الحادي عشر والثاني عشر مثل اللاتينية والصليبية، إذا صح ذلك؟ «ويستغرب أهل الفكر تعنّت هؤلاء الانفصاليين بالاستمرار في مواقفهم العبثيّة بالتفتيش عن هويات جديدة لا تقوم كسابقاتها على أسس علميّة موضوعية ثابتة. وهكذا استمرّ هؤلاء اللبنانيون يفتشون عن هويتهم منذ أكثر من ثلاثمئة سنة ولم يجدوها بعد، ولن يجدوها في المستقبل. وتفتقت عبقريّة البعض منهم عن حل يعتبرونه حلًّا جذريًّا لهويتهم ويقوم على إيجاد هويّة آريّة تبعدهم نهائيًّا عن الهويّة العربيّة ذات الأصل السامي. فادّعى بعض أساتذة إحدى الجامعات في لبنان أنّ هناك تجانسًا مورفولوجيًّا بين موارنة شمال لبنان والشعب الأرمني الآري المقيم في بلاد القفقاس»[61].

والحقيقة أننا نتعاطف مع تساؤلات المؤرخ عادل إسماعيل الاستنكارية، ولكننا نعتقد أيضًا أنه لن يجد هويةً قائمةً على ما يسميه «أسس علمية موضوعية ثابتة». فالهويات مصنوعة ومتغيرة، إلا أنها ليست مصنوعة من لا شيء. **كما أن مشكلة الفينيقية والكنعانية والفرعونية أنها غير قابلة للتخييل والتخيّل بأدوات عصرنا، هذا عدا اغترابها عن وجدان الإنسان المعاصر، فالهويات الطائفية الدينية قائمة، وكذلك القومية. إنها قائمة بوصفها جماعات متخيلة على الأقل.**

ولم تنجح هذه المحاولات التي استخدمت الاكتشافات الأركيولوجية الحديثة جدًا لبناء هوية أصلية يزعم استمرارها، لأنها تنافت مع العمق الثقافي العربي والإسلامي الحي للغالبية في المجتمعات العربيّة (حتى المسيحي، فعلاقة

(60) المرجع نفسه، ص 45.

(61) المرجع نفسه.

المسيحية المشرقية بالفرعونية والفينيقية والكنعانية، إن وجدت أصلًا، أوهى بكثير من علاقتها بالعروبة والإسلام). **ولم تكن تلك الاكتشافات بالنسبة إليه سوى مكتشفات أثرية عن عهود «بادت» و«انقرضت»، وقد تشكل تاريخًا إنسانيًا، ولكنّها لا تشكل حتى تراثًا حيًا، ولا يمكنها أن تكون عصبًا للهوية الحيّة. ولأنها لم تقم على مؤسسات حقيقية؛ فقد استخدمتها الدولة حين استسهلت ذلك، غير أنها لم تتمكّن من تحويل هذه الأيديولوجيا إلى مؤسسة وفعل مؤسسي.**

لم تنافس هذه الهويات الوطنية المحلية الطوائف الدينية الأكثر واقعية بالنسبة إلى قسم كبير من الناس، كما أنها اتخذت بذاتها شكلًا طائفيًا. فنحن نجد وطنية مصرية قبطية مثلما نجد وطنية مصرية مسلمة مثلًا، كما نجد وطنية لبنانية مارونية وأخرى شيعية وسنية، وأصبحنا نجد وطنية عراقية شيعية وأخرى سنية، أي إن الوطنيات هذه لم تنجح في أن تحل محل الطائفة، أو أن تدمج الطوائف، بل أصبحت فريسة سرديات طائفية وطنية، لا تقوم على أساس المواطنة، وتقدم قراءات مختلفة، وأحيانًا متناقضة، لمعنى الوطن المشترك وتاريخه، وفي الحصيلة؛ لمعنى الهوية الوطنية.

ومن ناحية أخرى جرى استخدام الدين أداةً تبريريةً للحكم في الجمهوريات حين لزم الأمر في سبيل إضفاء طابع هيمني ديني على سياسات الإقصاء والتسلط، واحتكار الثروة والقوة والسلطة، ومحاولة ترسيم الدين مصدرًا للشرعية. كما نجد حالات أخرى لدول ملكية ذات حكم دنيويّ المصالح، علمانيّ الغايات والمقاصد، وإن كان ديني الثقافة والخطاب. فـ «ليس هناك في العالم كله اليوم أنظمة أكثر دهرية في العقيدة والممارسة من الأنظمة العربية [...] بما في ذلك الدول التي تعتبر الإسلام قانونها»[62]. والمشكلة أن الأنظمة، بتخليها عنه، لم تقدم بدلًا منه عقيدة إنسانية، أو منظومة أخلاقية. وأدى ذلك مع الوقت إلى ظواهر سلبية عديدة اجتماعية وأخلاقية، لا مجال لبحثها هنا.

ما يهمنا في هذا السياق أن الدين تحول إلى أداة سياسية تعبوية في أيدي

---

(62) غليون، ص 107.

معارضي الأنظمة لمحاسبتها بعد تسييسه وتشويهه، كما أن الجماعات الأهلية، والمجتمعات المحلية القائمة (والمتخيلة) مثّلت بالنسبة إلى المواطن الفرد بديلًا أخلاقيًا ومرجعًا قيميًا بديلًا. ولكنّه في هذه الحالة لا يقوم على عرف الجماعة وتقاليدها، بل على سرديات مستحدثة عن ماضيها المركب بفعل هذه السرديات، وعِبَرٍ قيميةٍ مستنتجةٍ منه، كما يقوم على التميز من الجماعات الأخرى بـ «التآخي» و«التنافر».

انتهت الدولة العربيّة في المشرق تحديدًا في سياق أزماتها البنيوية العامة إلى استثارة عصبيّات طائفيّة على يد الحكم والمعارضة، أو حكمت فيه أقليّة علمانيّة الأيديولوجيا تستخدم ولاءات وشائجية تتلاقى مع الطائفية في تشكيل النخبة الحاكمة، ولا تحمل قيم العلمانيّة الإنسانيّة. إن العلمانية من دون القيم الإنسانية المرتبطة بها منذ عصر النهضة، ومن دون المنظومة الأخلاقية الإنسانية، إنما هي تقديس للدولة، أو للنظام، وقد ترافقه نزعة دنيوية استهلاكية، يحل فيها امتيازُ قلة بالاستمتاع والتلذذ، بما في ذلك التحلل من القيم، محلّ المبدأ العلماني الإنساني المتمثل بإمكانية إقامة مرجعية أخلاقية خارج النص الديني، ومركزية الإنسانية في الإنسان، والإنسان في الكون، وحق الإنسان في نشدان السعادة! هكذا يجري أيضًا قيام الاستبداد بتشويه العلمانية وتفريغها من محتواها.

نشأت القوميّة العربيّة نتيجة تفاعل عوامل تاريخية عديدة ثقافية وسياسية. ويعود قسط كبير من انتشارها في البداية إلى ردات فعل المجتمعات العربية ونخبها الصاعدة على التتريك من جهة، ومحاولات الاستعمار الغربي الاعتمادَ على الطائفيّة في بلاد الشام من جهة أخرى. وكانت ضرورة الرد على الطائفيّة من أهم عوامل اتخاذ القوميّة صيغة علمانيّة أيضًا.

لم تبدأ العروبة فكرةً قومية أيديولوجية علمانية. كان هذا أحد التيارات المتأخرة نسبيًا. فغالبًا ما اتخذت العروبة الثقافية في البداية شكل موقف محافظ اتخذه بعض رجال الدين المسلمين العرب ضد سياسة التنظيمات العثمانية، ولاحقًا ضد جمعية الاتحاد والترقي. ومن هذا الموقف تفرعت تيارات عروبية محافظة غير منفصلة عن الإسلام العربي، كما اتّخذت صيغة تأكيد أحقية العرب

في الخلافة في مراحل مبكرة من تطورها، وحتى قبل الصراع مع التتريك. أنجبت هذه العروبة، والعروبة الشعبية، التيارَ القوميَّ المعادي للاستعمار الغربي بعد الحرب العالمية الأولى. وفي الوقت ذاته ظهرت تيارات أخرى تحيي قومية عربية وعربية سورية تبني آمالها على أوروبا وتدخلها، بعدِّ نموذجها وسيلة وحيدة لبناء دولة قومية حديثة. وتأثرت بها تيارات قومية عربية علمانية حاكمة ومعارضة، كما تشعب منها تيار تحول إلى قومية لبنانية مارونية، والتقى بذلك مع قوى مارونية طائفية.

وعلى الرغم من إدراك المشترك الثقافي مع العرب في البلدان الأخرى والتفاعل مع حركاتهم، فإن الفكرة العربية السياسية تطابقت في حينه مع الفكرة السوريّة الشاميّة. لذلك اتخذت الشعارات طابع الوحدة السوريّة والاستقلال السوري. وانتشرت في حينه الجمعيّات السريّة والمحافل الماسونيّة بين التجار المسلمين والمسيحيين على السواء، وكان من ضمنها جمعية بيروت السريّة عام 1880. فتبلور شكل من أشكال الفكر العلماني الليبرالي الذي انتقل إلى مصر عبر صحف مثل **المقطم** و**المقتطف**. وفي النهاية التحقت الطبقة التجاريّة المدينية المسلمة أيضًا بهذه التيّارات. فقد قدمت التجارة والحياة المدنية الممأسسة، بما في ذلك المدارس التي أقامتها الإرساليات والتعليم في المدن، نموذجًا مغريًا، ليس فقط للمسيحيين بل أيضًا لكثير من التجار وأبناء التجار، حتى أبناء الأرستقراطيين المسلمين. ولكن نبرتهم كانت عمومًا أقل ثورية وأكثر إصلاحيّة.

وتطوّر الاندماج الطائفي في الهويّة السوريّة أو الهويّة العربيّة من جمعية بيروت الإصلاحيّة عام 1912 والمؤتمر العربي في باريس عام 1913 وأخيرًا في عام 1920. ولذلك جمع بين التجار على اختلاف طوائفهم في كثير من الحالات موقفٌ مشتركٌ من الدولة العثمانيّة، ولا سيّما فساد الإدارة العثمانيّة وحالات الابتزاز والرشاوى وعدم الكفاءة، وأيضًا التمييز العنصري ضد العرب في توزيع الطوائف، والذي شمل المسيحيين والمسلمين. وكان المديرون المسؤولون في نهاية القرن التاسع عشر في بيروت من الأتراك، واحتفظ للعرب بوظائف من الدرجتين الثانية والثالثة. وعلى الرغم من هذا المشترك في الموقف من مظاهر

الإجحاف بحق العرب، ظلَّ هنالك فرق في صياغة النّقد لسياسات الدولة العثمانيّة بين النزعة الانفصاليّة بتعابير ومفاهيم أوروبيّة من جهة، والنزعة الإصلاحيّة في إطار الاستقلال اللامركزي أو الشراكة القومية، والمرجعيّة الإسلاميّة من جهة أخرى.

ومن الصعب الحسم إن كان تبني النموذج الأوروبي ناجمًا عن إعجاب به أم عن ضرورة استخدامه للانتقام من أوروبا ومحاربتها، أي نتيجة للاعتراف بنجاعته وليس بقيَمه. ولكن لا شكّ في أن العنصرَيْن كانا دائمًا حاضرَيْن، أي الموقف البراغماتي المحض من النموذج الأوروبي وتبنيه لأسباب براغماتيّة، والموقف القيمي الذي يدعو إليه لأنه مقتنع به على أساس أنه يحقق قدرًا أكبر من العدالة.

مثّلت الموقفَ الإسلامي الإصلاحيَّ المعاديَ للاستعمار الغربي شخصياتٌ عديدة، منها رشيد رضا وشكيب أرسلان، فضلًا عن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وآخرين. في حين رأى كثيرٌ من المثقفين المسيحيين أنَّ أوروبا ينبغي أن تكون صديقة، ويجب الاستفادة من تدخلها بإصلاح العرب وإقامة دولة أمّة، وهي بفهم نجيب عازوري المشرق العربي، وهي سوريّة الطبيعيّة عند فارس نمر ويعقوب صروف صاحبَيِ **المقطم** و**المقتطف**. وهكذا أيضًا في كتب ندرة مطران وخير الله خير الله (1912) وجورج سمنة (1920) التي صدرت بالفرنسية بعنوان **سوريّة** *La Syrie*. كان مشروعهم في الواقع مشروعًا انفصاليًّا شجّعته الدول الكبرى. ويشير وجيه كوثراني إلى مثال آخر هو قول فارس نمر وهو يناقش رشيد رضا قائلًا: «أنا احتلاليّ على رؤوس الأشهاد»[63].

برزت الهوية العربيّة الجامعة في مرحلة التنظيمات في السلطنة العثمانية قبل أن تحملها نخب حداثية عابرة للطوائف كفكرة ثقافية، أو «إثنية»، أو قوميّة. أما الأيديولوجيا القوميّة العربيّة تحديدًا، فكانت خصومتها الشديدة مع الطائفيّة من أهم العوامل التي دفعت إلى تبنّيها من طرف نخب علمانيّة، مسلمة ومسيحية،

---

(63) وجيه كوثراني، **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي: من المتصرفية العثمانية إلى دولة لبنان الكبير** (بيروت: منشورات بحسون الثقافية، 1986)، ص 99-100.

ودفعت بها، بوصفها فكرة، إلى الاتجاه غير الطائفي. كانت الطائفيّات جميعًا، الإسلاميّة والمسيحيّة، معاديةً للقوميّة العربيّة. ولم تستند القومية العربية إلى طائفية مسيحية أو إسلامية. وعلى الرغم من صراع الكنائس المسيحية الشرقية بدايةً ضد المسيحية التبشيرية الغربية، فإن الطائفيّة المسيحية دفعت عمومًا باتجاه تغريبي، وليس باتجاه قومي عربي، وخصومتها مع العروبة أشد من خصومة الإسلامويين. ولا علاقة بين القوميّة العربيّة والطائفيّة المسيحية. وحتى لو كان بعض دعاة القومية العربية من المسيحيين، فإنهم من المسيحيين المتمرّدين على الطائفيّة المسيحية والمعادين للاستعمار. هؤلاء لم يكونوا طائفيين، بل متمردين على الطائفية، وكانت قلة من الطائفيين المسيحيين لا ترى في القومية العربية غير وسيلة لمحاربة العثمانيين، ولكن تحالف هؤلاء مع القومية العربية لم يدم طويلًا. وكذلك كان دعاة القومية العربية المسلمون رافضين أي طائفية إسلامية الطابع، واختلفوا بذلك عن رجال الدين العرب المتمسكين بأحقية العرب في الخلافة، والفئات المحافظة الأخرى التي كانت واعية بهويتها العربية ورحبت باللامركزية العثمانية من دون أيديولوجيا قومية عربية، وجميعهم شكلوا مصادر للقومية العربية. وما يصح على موقف القومية العربية من الطائفية يصح أيضًا في حالة القومية السورية المتأخرة التي مثلها الحزب السوري القومي الاجتماعي بقيادة أنطون سعادة (1904-1949)، والذي رفع العلمانية والعداء للطائفية إلى مصاف مبادئه الرئيسة.

بهذا المعنى كانت القوميّة العربيّة حركة وثقافة نهضوية، وجزءًا من دينامية اجتماعية حقيقية قابلة حتى للقياس؛ فقد جاءت في سياق جدلية اجتماعية تطوّرية في الحفاظ على النفس إزاء التفتيت الداخلي والاستعمار الخارجي. كانت القومية العربية البديل الوحيد الممكن لصعود الطائفية السياسية، ولكنّها لم تتحول إلى دولة/ أمة. وقامت دول عربية مناهضة للقومية العربية كما في حالة المملكة العربية السعودية، والأنظمة الملكية في الخليج، وأخرى حوّلتها إلى أيديولوجيا، وفي الحالتين جرى تعويق فعل العروبة الاندماجي. واستمر التناقض بين المواطنة من دون حقوق وولاء للدولة، والقومية غير المرتبطة بدولة، وغير المتطابقة مع دولة/ أمة. وحوّلت الأنظمة القوميّة الثقافية والقوميّة العربيّة إلى أيديولوجيا تبريرية، ما

لبثت أن تجمّد تطوّرها فتجوّفت وتخشّبت وفقدت جاذبيّتها. ومن هنا نلاحظ أن الدولة الحديثة هذه تبدو كأنها نبتت على جسم المجتمع وليس فيه، فلم تحوِّلْه أو تثوِّره أو تضرب فيه بجذور عميقة.

ولذلك، وفي الظرف الملائم، كان من السهل تسييس الناس لانتماءاتهم الأهلية حين انسحبوا إليها أو دُفعوا إليها في ظل غربتهم عن النمط التسلطي للدولة، ومأسسة الأيديولوجيا القومية في أجهزتها القمعية والأيديولوجية، وكذلك في التنافس مع الأحزاب والقوى الوطنيّة، أو في داخل هذه الأحزاب، وكانت الأحزاب الوطنيّة واقعة حقيقية.

لقد ظلّت الدولة بنية خارجية بالنسبة إلى الناس بدايةً لأنهم لم يُشرَكوا، لا سياسةً، ولا ثقافةً في السلطة الحاكمة، ولم يُمَثَّلوا فيها. وانسحبوا إلى البنى الأهلية بوصفها حماية لهم من الاستبداد، إذ بقيت هذه البنى قائمة، أما في المدن الرئيسة فوقع الناس ضحية التذرر الاجتماعي من جهة والنظام السلطوي من جهة أخرى، فلم تعد الحارات والمحلات تشكل جماعات أهلية (أو مجتمعات محلية متماسكة) كما كانت في العهد العثماني، ولا بقيت روابط الأصناف والحرف (الطوائف) بحكم التطور الاقتصادي الحديث، فكان لا بد من البحث عن بدائل أخرى.

وعندما نشبت أزمة الدولة نتيجةً لضعف بنيوي، مثل الأزمات الاقتصادية، أو نتيجةً لهزيمة عسكرية خارجية، أو كليهما، صعدت إلى السطح كيانات سياسيّة طائفيّة وعشائرية وغيرها بفضل عامل المأسسة بالنسبة إلى العراق. وقامت جماعات جديدة لم تكن قائمة، هي نوع من الجماعة الأهلية التي تنتجها رابطة سياسية أو عقائدية على شكل فرق وجماعات، أو على شكل روابط طائفية مذهبية أو دينية. وفي خضم الصراع للحفاظ على قاعدة النظام الاجتماعية لم تتورّع الدولة عن استخدام الانتماءات الطائفيّة والأهلية، كما استخدمت الخطاب الديني حين لزم الأمر في حالات أخرى.

وإضافة إلى ذلك، وجدت شعوب المشرق العربي نفسها في حالة تشبه الحروب الطائفية، مع تأجيج صراع سني - شيعي خلال الصراعات الإقليمية

بين دول، مثل إيران والمملكة العربية السعودية وبعض الفاعلين غير الدولتيين المنظمين الدائرين في فلكهما. وبتفاعل هذه العوامل، أصبح هذا موضوعًا مصيريًا للشعوب والمجتمعات والدول في هذه المنطقة.

ولا نعتقد أن ثمة حلًا لمسألة الطائفية خارج الدولة والمواطنة الديمقراطية، ومفهومهما، سواء أقامت المواطنة على أساس التعددية الثقافية واللغوية والقومية، أم على أساسٍ اندماجي. كانت الدولة هي الحل التاريخي للحروب الدينية في أوروبا، ولكنّ الانتماء العابر للطوائف يتضمن بُعدًا هوياتيًا، قوميًا أو وطنيًا أو كليهما، وتحتاج المواطنة إلى هيمنة منظومة قيمية تشكل أساسًا لها ولدستورها. وهو في الحالة العربية لا بد من أن يجمع بين القيم الإنسانية الكونية التي تقوم عليها الديمقراطية الليبرالية والميراث التاريخي العربي الإسلامي. هذا هو التحدي.

لقد فشلت المحاولات الأيديولوجية غير الديمقراطية والمقلّلة من شأن نظرية الدولة في تقديم الجواب عن مسألة الطائفية(64). ونحن نجد مثالًا على ذلك في كتابات مهدي عامل التي تحلل الطائفية طبقيًا فقط، وتجد حلها أيضًا في كسر سيطرة البرجوازية. ففي نقاشه مع أفكار ناصيف نصّار كتب أنّ «نقيض الفكر الطائفي هو نقيض الفكر البرجوازي وهو بالتالي [ولا نفهم كيف بالتالي، المؤلف] فكر مادي تاريخي يربط وجود الطوائف بشروط تاريخيّة محدّدة هي شروط تكوّن الرأسماليّة في شكلها الكولونيالي في طور أزمة نمط الإنتاج الرأسمالي، وهي شروط تكوّن الدولة البرجوازيّة اللبنانيّة كدولة طائفيّة»(65). وهذا الكلام عبارة عن قوالب أيديولوجية بلاغية لا معنًى واضحًا ومحددًا لها. والحل عنده هو تغيير

(64) كما في حالة مهدي عامل الذي انتقد مجموعة من الباحثين اللبنانيين، حاولوا تقديم أجوبة ديمقراطية أو يسارية ديمقراطية عن قضية الطائفية في بلدهم، وذلك في دراسات نشروها في مجلة **الواقع**، العددان 5-6 (تشرين الأوّل/ أكتوبر 1983). وهو ينتقدهم بنبرة حادة، فيها قدر كبير من التقريع والتوبيخ الأيديولوجي بصلف أيديولوجيي سبعينيات القرن الماضي وثمانينياته اليساريين. والنقاش إلى أن يكون سجالًا أيديولوجيًا أقرب منه إلى أن يكون مناقشة علميّة. ويتهمهم جميعًا بأنّهم ينتهون إلى صيغة تكاد تكون واحدة؛ هي ضرورة دعم الدولة المركزية وتقويتها وكذلك الجيش، دولة حزب الكتائب ودولة معاهدة الذل مع إسرائيل. يُنظر: حسن حمدان [مهدي عامل]، **في الدولة الطائفيّة**، ط 3 (بيروت: دار الفارابي، 2003)، ص 14-15.

(65) المرجع نفسه، ص 83.

النظام السياسي الطائفي من حيث هو النظام السياسي الذي فيه تمارس البرجوازيّة الكولونياليّة اللبنانيّة سيطرتها الطبقيّة. والقضية الرئيسة عنده هي تأييد هذه الدولة الطائفيّة أو تغييرها[66]. ويرفض فكرة تقوية مؤسسات الدولة مقابل الطوائف، كما يرفض فكرة التعايش الطائفي الذي قد يقود إلى زوال الطائفيّة، وذلك خلافًا لرأي ناصيف نصار[67]. فنصّار يفضّل خوض تجربة التعايش الطائفي حتى النهاية، أي حتى تكوين دولة وطنيّة حديثة فعلًا، ومحققة تمامًا لماهيّة الديمقراطية، وهو يفضل التعايش الطائفي على القتال. في حين يرى مهدي عامل أنّ التغيير يحتاج إلى «سيرورة فوريّة طويلة معقّدة هي سيرورة هذه الحرب الأهليّة المستمرّة من نظام سيطرة البرجوازيّة إلى نظام السيطرة عليها. إذًا، ينهار لبنان الطائفي، وينهار لبنان البرجوازي، ولبنان الرأسماليّة الكولونياليّة ينهار. يقوم على أنقاضه لبنان آخر»[68]. ومن نافلة القول أن نذكر أنّ التجربة أثبتت أن ما سمي «انهيار الدولة» لا يقيم دولة جديدة، بل يعزز نظام الطائفية.

نجد هنا أمنيةً أن تنهي الحرب الأهلية سيطرة البرجوازية والرأسمالية الكولونيالية. وربما كان صاحبها واثقًا بأن قوى الحركة الوطنية اللبنانية واليسار عابرة للطوائف بما أن أيديولوجياتها تنطلق من ذلك، من دون تمييز بين الادعاءات الأيديولوجية السياسية والحقائق الاجتماعية التاريخية. ولم يكن ليرى الطائفة واقعة، أو بنية قائمة، لأنها ليست في رأيه غير تعبير سياسي عن علاقات طبقية، وهو لا يدرك أن الطوائف واقعة لأنها متخيلة، وأن الطبقات الاقتصادية المحض خارج البنى الاجتماعية غير قائمة إلا بوصفها أداة تحليلية لدى تيار فكري، ما دامت غير قادرة على تخييل نفسها كجماعات. ولذلك لم يدرك أن العنف الطبقي المأمول في الحرب الأهلية سوف يطيّف هو ذاته حتمًا، وكل ما فعلت الحرب الأهلية التي بنى آماله عليها هو استنتاج ضرورة التعايش الطائفي والتوافق.

---

(66) المرجع نفسه، ص 96.

(67) من مقالة: ناصيف نصار، «لبنان بين الانفجار والانصهار»، مجلة **الواقع**، العددان 5-6 (تشرين الأول/ أكتوبر 1983)، ص 36.

(68) عامل، ص 112.

لقد ترسخت الطوائف والطائفية بعد هذه الحرب أكثر مما كانت عليه قبلها. الطائفيّة عنده نظام سياسي برجوازي، ويبقى الصراع الطائفي الطبقي هو العامل السياسي وهو العامل الرئيس حتى لو طغى فيه الطائفي، وكان منه الشكل الرئيس[69]. «لذا وجب النظر في السلطة السياسيّة من موقع نظر الطبقة التي هي نقيض الطبقة المسيطرة، حتى نتمكن من تحديد المفهوم العلمي للسلطة السياسيّة. فالمفهوم العلمي هذا لا يتحدّد إلا من موقع نظر الطبقة الثوريّة النقيّة»[70]. ولم نصل إلى نتيجة في محاولتنا أن نستكنه ما العلمي في مفهوم «الطبقة الثورية النقية»، أو على الأقل نخمّنه. فمعرفتنا من أين استقاه لا يقلل من كونه مفهومًا غريبًا جدًا، وغامضًا جدًّا، وشبه ديني من مصطلحات لاهوت اليسار الدوغمائي، ومن الواضح أنه يقصد الطبقة العاملة. وسبق أن أوضحنا أن الكادحين قد يكونون الأشدّ تمسكًا بالهوية الطائفية. لكن مهدي عامل يرى «أنّ الوعي الطائفي ليس في حقيقته الماديّة التاريخيّة سوى شكل من الوعي الطبقي، محدّد بشروط ملموسة معينة من الصراع الطبقي هي التي، مثلًا، تمارس فيها الطبقات الكادحة، أو أقسام منها، الصراع هذا في إطار علاقة من التبعيّة السياسيّة الطبقيّة التي تربطها بالبرجوازيّة المسيطرة، هي بالضبط علاقة تمثيلها السياسي الطائفي»[71].

وتوقع باحث آخر يتبنى التحليل الطبقي للطائفية أن المهاجرين وفقراء المدن هم حملة حل القضية الطائفية بوصفهم عابرين للطوائف. فعدوّ الطائفيّة عند مسعود ضاهر هو جماهير الفقراء المهاجرين من الريف إلى المدينة إضافة إلى الفلسطينيين، فقد شكلوا أحزمة فقر هي في الحقيقة أحزمة قوميّة تحاصر النظام الطائفيّ. «وهذه الجماهير الفقيرة ليست في الواقع جماهير حزام البؤس بل جماهير أحزاب الفقراء في كل المناطق اللبنانيّة لأنّها وحدة لا تتجزأ. كذلك ليست جماهير لبنانيّة صرفة، بل جماهير لبنانيّة - فلسطينيّة وقوميّة عربيّة واحدة»[72]. وحل المسألة اللبنانيّة، بحسب ضاهر، لن يكون حلًا للبنان

---

(69) المرجع نفسه، ص 125.

(70) المرجع نفسه، ص 136.

(71) المرجع نفسه، ص 157.

(72) مسعود ضاهر، **الجذور التاريخيّة للمسألة الطائفيّة اللبنانية: 1697-1861**، التاريخ الاجتماعي للوطن العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1981)، ص 40.

وحده بل يكون نموذجًا للمشرق العربي بكامله. فـ«ليست الطائفيّة حدثًا لبنانيًا بحتًا بل ظاهرة عربيّة بالدرجة الأولى، فقد كانت إحدى الركائز الأساسيّة التي تبنّى على أساسها الاستعمار تجزئته للمشرق العربي». والحل عنده تجميع كل المتضررين من النظام الطائفي الطبقي لضربه، وإقامة نظام ديمقراطي علماني يضمن تطور المجتمع اللبناني في محيطه العربي تطورًا حرًا لمصلحة قواه المنتجة الحقيقيّة[73]. يصعب التوفيق بين هذه الفرضيات ونشوء ضاحية بيروت الشيعية بأكملها من مهجَّري جنوب لبنان ومهاجريه، وكذلك الحفاظ على المخيمات الأشبه بغيتوات، واصطفاف الفقراء في بيروت، وضاحية الصدر (الثورة) في بغداد، والأحياء العشوائية مثل «عش الورور» في دمشق، وغيرها من المدن حال كونهم قاعدة اجتماعية للطائفية السياسية. ويوصلنا تحليل دور سياسات الهوية في حالات الفقر والاغتراب الاجتماعي في المدينة إلى استنتاجات معاكسة لهذه الاستنتاجات الطبقية.

ويرى أسامة المقدسي الطائفية شكلًا تاريخيًا لوعي العامة (على الأقل ليس الطبقة العاملة) ودخولها المجال العام، وصوغها فكرة المساواة. ولكن هذا التحليل الأخير، على تبسيطيته، يظل أقرب إلى واقع القرن التاسع عشر الذي يتناوله في كتابه من المقولات الأيديولوجية الجاهزة، ومنهجها السجالي القمعي فكريًا تجاه أي رأي آخر، والذي لا يأتي بجديد في إنتاج المعرفة، وجوابه الجاهز هو في إزالة نظام الطبقات وإنهاء حكم البرجوازية وتبعية الطبقة العاملة الطائفية لها.

مشكلة هذا النوع من «الكلامولوجيا» السجالية والاعتقادية عند مهدي عامل ليست فقط فقدانه الصلة بالواقع التاريخي، وفرض تركيب طبقي من وحي كتابات ماركسية بنيوية على بنى اجتماعية مركبة لا تقتصر على برجوازية كولونيالية وطبقة عاملة، بل أيضًا عدم تمكن هذه اللغة الأقرب إلى الشعارات والقوالب الجاهزة الفاقدة العلاقة بالواقع التاريخي، وبالنظرية الاجتماعية في آن معًا، من تقديم حل ديمقراطي للطائفية، يقوم على فهم دورها التاريخي ونهاية هذا الدور. وها

(73) المرجع نفسه، ص 41.

هي الطائفية تتفجر في العراق وسورية من دون «برجوازية كولونيالية». والأخيرة مصطلح مفصل للبنان ومسار نشوئه. وحتى في لبنان، نفهم دور التجارة الأوروبية والقناصل، ولكن أين كانت هذه البرجوازية اللبنانية الكولونيالية ذاتها حين اتخذ الصراع شكلًا طائفيًا في جبل لبنان في القرن التاسع عشر، هل كمنت في الكنيسة والرهبان وتحرك المرابعين والقيادات العشائرية الدرزية والمارونية؟

وثمة زاوية أخرى للنقد، وهذه المرة نقد المتخيلات التي أنتجتها ثقافة اليسار؛ إذ توجد أمثلة على حالات سبقت فيها السياسة والأيديولوجيا الطائفيةَ السياسيةَ في إنتاج المتخيلات الثقافية، ومنها المُسقطة على التاريخ، بما يتيح تخيل التاريخ كحلبة صراع بين معسكرات سياسية وأيديولوجية راهنة. ففي النصف الثاني من القرن العشرين قادت رغبة اليسار العربي في إيجاد نقاط ارتكاز للفكر الطبقي اليساري في التراث الإسلامي والمتزامنة مع تمثيل مرتفع للـ «أقليات» في صفوفه إلى تعبيرات شعرية وأدبية وأيديولوجية يلتقي فيها الدفاع عن المظلومين باستعارات الميثولوجيا الإمامية ومروياتها، ورموزها، مثل كربلاء والحسين. ووجد ذلك تعبيرًا أدبيًا عنه في الإنتاج الأدبي، وتنظيرًا في إنتاج أدونيس النظري حول الثابت والمتحول في التاريخ الإسلامي[74].

والحقيقة أن الشيعة لم يكونوا المحكومين المضطهَدين في التاريخ الإسلامي، مثلما لم يكن السنة الحكام المضطهِدين. فإضافة إلى الأمويين والسلاجقة والمماليك، ثمة في التاريخ الإسلامي حكام بويهيون وفاطميون وصفويون وقاجاريون، وإمارات وممالك شيعية عديدة صغيرة. وحتى الإيلخانيون المغول تبنوا في بعض مراحل حكمهم المذهب الشيعي الاثني عشري، كما تبنوا التسنن. ومنذ عهد المأمون حتى نهاية العهد البويهي، ارتبطت الشيعية بالحكام، ولا سيما في حالة بعض الخلفاء أصحاب الهوى العلوي، وذلك قبل أن تتبلور

(74) كتب جمال باروت نقدًا مبكرًا لإسقاطات أدونيس على التاريخ في كتاب **الثابت والمتحول** من هذه الزاوية، ولترسيمة «الثابت والمتحول» الأدونيسية المبسطة وغير المتفقة مع حقائق التاريخ، وكان ذلك تحديًا للإطار النظري البنيوي الأدونيسي، وذلك في: محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة** (لندن: رياض الريس، 1994)، ص 76-77.

الإمامية الاثنا عشرية. وكان الحنابلة، وليس الشيعة، هم الممثلين لعامة بغداد وفقرائها خلال القرن الرابع الهجري. ونشب الصراع المعلوم في القرن الرابع بين الشيعة والحنابلة، وليس بين الشيعة والسنة، خلافًا لما يسقطه بعض الباحثين على التاريخ. وعرفت تلك المرحلة صراعات مذهبية أيضًا بين الحنابلة والشافعية، وصلت إلى حد الاقتتال بين الأتباع. لقد كان القرنان الرابع والخامس الهجريان مرحلة صراع المذاهب عمومًا وليس ذلك بين الحنابلة والشيعة فحسب، كما أنه ليس أمرًا غريبًا؛ فقد كانت تلك مرحلة تشكل التيارات الكلامية والمذاهب الفقهية بما فيها الشيعة الإسماعيلية أيضًا. فمثلًا، اعتبر الوزير الشافعي السُّني عميد المُلك الكندري (قُتل سنة 456هـ/ 1063م) المذهبَ الأشعري مذهبًا ملحدًا مثل المذهب الشيعي، وأمر بلعنهما معًا في المساجد[75].

ثمة مغالطات يساروية معاصرة كثيرة بهذا الشأن تتحدر من النصف الثاني من القرن العشرين. وبشأن المظلومية المتخيلة كتب أدونيس في بدء «بيان لبنان» ما يلي: «أجيء من بيت شيعي. كل بيت شيعي يرث الفاجعة. لكنّه ينتظر فرحًا يجيء»[76]. هكذا يجري تخيل المظلومية[77] لدى النخب الحديثة وليس فقط المنحدرة من أصل شيعي بل السنية الحداثية. ففي الستينيات والسبعينيات كثرت الكتابة عن «نزعات مادية» في الفكر الإسلامي، وعن حركات ثورية تكاد تكون اشتراكية، من زاوية نظرهم المعاصرة، مثل القرامطة. وفيها جميعًا إسقاط أيديولوجي من الحاضر على سياقات تاريخية أخرى، لا يمكن فهم مجتمعاتها بمثل هذه المصطلحات والمفاهيم.

ووجدت ترسيمة «الثابت والمتحول» و«الاتباع والإبداع» للتاريخ الفكري - الاجتماعي والحضاري العربي - الإسلامي، تأثيرها في سياق المناخ الثوروي

---

(75) كما يذكر جودت القزويني. يُنظر: جودت القزويني، **المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية: دراسة في التطور السياسي والعلمي**، ط 2 ([د. م.]: دار الخزائن لإحياء التراث، 2014)، ص 88.

(76) أدونيس، «بيان لبنان»، في: علي أحمد سعيد [أدونيس]، **فاتحة لنهايات القرن**، طبعة منقحة ومزيدة (بيروت: دار النهار للنشر، 1998)، ص 71.

(77) مقرونة بالخلاص المهدوي في حالات كثيرة.

الشعبوي في عقدَيِ الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. فقد سبق ترسيمة أدونيس للاتباع والإبداع والثابت والمتحول إنتاج شعري أدبي سابق يستمد من الرموز الدينية استعاراته مثلما يجري في أي مجتمع. والعلاقة بين الشعر والميثولوجيا لا تحتاج إلى إطالة في الشرح في هذا الكتاب.

ولسنا في حاجة إلى أن نمعن النظر كثيرًا في المقطع التالي من قصيدة «وتريات ليلية» للشاعر المبدع مظفر النواب؛ لندرك أنه حتى الشعر الجميل قد يلامس حدود البيان السياسي، ولا سيما إذا عرف القارئ أن الشاعر قد تشرّب الثقافة الدينية الشيعية، وكان ماضيه شيوعيًا، وأن هذه القصائد تقرأها قوى مذهبية طائفية غير معجبة بفكر هذا الشاعر ولا بطريقة عيشه، بروح أخرى تمامًا:

للخط الكوفي يتم صلاة الصبح
بإفريز جوامعها
لشوارعها
للصبر
لعليٍّ يتوضأ بالسيف قبيل الفجر
أنبيك عليًّا!
ما زلنا نتوضأ بالذل ونمسح بالخرقة حد السيف
ما زلنا نتحجج بالبرد وحر الصيف
ما زالت عورة عمرو بن العاص معاصرة
وتقبح وجه التاريخ
ما زال كتاب الله يعلق بالرمح العربية!
ما زال أبو سفيان بلحيته الصفراء
يؤلب باسم اللات
العصبيات القبلية
ما زالت شورى التجار ترى عثمان خليفتها

وتراك زعيم السوقية!
لو جئت اليوم
لحاربك الداعون إليك
وسمَّوْك شيوعيًّا

***

يكرر الشاعر عبارة «ما زالت» عدة مرات، تأكيدًا لكون الحاضر ليس إلا استمرارًا لذلك الماضي، وأن الانقسام هو نفسه بين الخير والشر، وأن عليًّ ذلك الزمان هو شيوعي اليوم، وما الأنظمة إلا بنو أمية.

***

وأرى تاريخ الشام مليًّا
وأكاد أقلب أوراق الكرسي الأموي
يقرع باب معاوية ويبشر بالثورة
ويضيء الليل بسيف يوقد في المهجة جمرة
ماذا يقدح في الغيب الأزلي أطلُّوا
ماذا يقدح في الغيب
أسيف علي !!
قتلتنا الردة يا مولاي
كما قتلتك بجرح في الغرة
هذا رأس الثورة يحمل في طبق في قصر يزيد
وهذي البقعة أكثر من يوم سباياك
فيا لله وللحكام ورأس الثورة
هل عرب أنتم

ويزيد عمان على الشرفة

يستعرض أعراض عراياكم

****

من أين سندري أن صحابيًّا

سيقود الفتنة في الليل بإحدى زوجات محمد

من أين سندري أن الردة تخلع ثوب الأفعى

***

إن الانتقال بهذه الشاعرية الثورية التي تستمدّ جماليتها ومخيالها من الميثولوجيا المذهبية الشيعية من مجاله الشعري الجمالي (المشروع والطبيعي؛ فالشعر والميثولوجيا حقلان متداخلان) إلى التنظير أنشأ مركّبًا أيديولوجيًا خطرًا يقوم على اجتماع سرديات يسارية وطائفية؛ بحيث تصبح السنية مرادفة للاتباع والشيعية بمعناها العرفاني الواسع مرادفة للإبداع والتحديث والتغير، وللريفية الثورية في نسخها الأقلوية «المهمشة» أو «المضطهدة» مقابل المدينية الاجتماعية المحافظة والمتكلسة «السلطوية» و«الحاكمة» سياسيًا واجتماعيًا.

شكّلت هذه الترسيمة أساس أيديولوجيا وعي متخيل تشربته الأجيال الثورية الجديدة، والناطقون باسمها المالئون صفحات الصحف والإصدارات، والذين نظروا إلى التاريخ كله بتقسيمه إلى قامعين ومقموعين، و«يمين ويسار في الإسلام».

نجد تمثيلًا نموذجيًا عند أحمد عباس صالح[78]؛ فقد قسَّم هذا الكاتب المجتمع المكي قبل الإسلام طبقيًا، كأنه مجتمع رأسمالي حديث، ولم يعترف للقبيلة بدور حقيقي فيه، وعدّ الإسلام عمومًا حركة ثورة اجتماعية[79]. ولم يكتف

(78) أحمد عباس صالح، **اليمين واليسار في الإسلام**، دراسات تاريخية، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973).

(79) المرجع نفسه، ص 24-29.

بذلك، بل قسّم الإسلام إلى يسار ويمين ووسط. وقاعدة اليسار الاجتماعية هي الفقراء والمعدمون، وعلى رأسهم علي بن أبي طالب، أما الوسط فيتألف من الرجال العمليين الذين أرادوا إنقاذ الدعوة واستمرارها بعد الرسول، واليمين هو أثرياء قريش الذين انضموا إلى الإسلام لمصلحة وأرادوا العودة إلى الصدارة بعد وفاة الرسول. وفي السقيفة وما دار بعدها رأى الكاتب أن «اليسار» بقيادة علي كان متحفّظًا عن قيادة أبي بكر للمسلمين مع أنه كان يقدّره، في حين رأى اليمين في خلافة أبي بكر فرصة[80]. ووَفْقَ صالح؛ لم يوافق اليمين على مبايعة أبي بكر بل «رحب بها وعمل على نجاحها، بينما عارض اليسار وعلى رأسه علي بن أبي طالب معارضة صريحة»[81]، ليغدو الصراع على الإمامة أو الخلافة بين علي وأبي بكر في عملية تخيله الطبقوية - السياسية المتمركسة الحديثة صراعًا بين اليمين واليسار في الإسلام.

وتفجر الصراع الطبقي بين اليسار واليمين بحسب هذه السردية في عهد عثمان، ويعدّ أبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر من رموزه في هذه المرحلة[82]. ومن منظورها، تسلّم اليمين الحكم بعد وفاة عمر، واختفى الجانب الديني تمامًا، وأصبح الصراع يدور بين يمين ويسار[83]. وسمّى الكاتب الانتفاضات ضد عثمان وولاته «ثورة اليسار». وأفرد لها فصلًا كاملًا تحت هذا العنوان. واليسار عنده اشتراكي منذ تلك المرحلة، ومثالي ملتزم بالمبادئ، ولا تبرر الغاية عنده الوسيلة، في مقابل انتهازية اليمين، وهذه وفق الكاتب نقطة ضعف اليسار[84]. وتنتهي معركة اليسار الأولى مع اليمين باستشهاد الحسين لتعمّر بعده دولة بني أمية ستين عامًا فقط[85]. لا يحتاج هذا الإسقاط في تقسيم اليسار واليمين على التاريخ إلى تعليق، لفرط تبسيطيته وفظاظته وبعده عن المنهج التاريخي، على الأقل في فهم التاريخ نفسه.

(80) المرجع نفسه، ص 54-58.
(81) المرجع نفسه، ص 59.
(82) المرجع نفسه، ص 68.
(83) المرجع نفسه، ص 73.
(84) المرجع نفسه، ص 110-112.
(85) المرجع نفسه، ص 170.

وفي المقابل، هناك عدد كبير من الأدبيات العربية المستندة عمومًا إلى عمل المستشرق الألماني فلهاوزن، والتي تعدّ الدولة الأموية دولة عربية، بفهم القومية العربية الحديث والمعاصر، في إسقاط مقابل على التاريخ.

تبدو محاولات ربط اليسار بالشيعية ساذجة جدًا بالمعايير التاريخية العلمية، غير أن الاستقبال العقائدي الأيديولوجي لها في السبعينيات ما كان يكترث بذلك؛ لأن الدافع أيديولوجي يبحث عن موطئ قدم في التراث والثقافة الشعبية. وهو ما يكشف غياب فكر نقدي حقيقي عند هذا اليسار حتى ذلك الوقت؛ إذ احتكرت الحداثية الثورية الفكر النقدي للأوضاع القائمة، ونقد التراث من منظورها ومحاولة إعادة استبنائه أو تخيّله من جديد. ولكنّها كانت في الحقيقة عقائدية مناقضة في جوهرها للنقد. ولهذا كانت تضع سردية دوغمائية مكان أخرى. وسرعان ما تحوّلت إلى نوع من التاريخانية الطائفية، بحيث قوْلبت التاريخ في سردية جمعت بين الموقف الأيديولوجي اليساري والانتماء الطائفي كأنه انتماء إلى المقهورين.

خلال مرحلة الستينيات والسبعينيات العاصفة؛ ساد في بعض أوساط اليسار ما يمكن عدُّه أيديولوجيا تاريخية تجمع الشيعية بالموقف اليساري، وذلك خلافًا للشيعية السياسية الدينية الإمامية المذهبية التي تصدرت المشهد لاحقًا، وعلى الرغم من دعم اليسار للثورة في إيران، كان الصدام مع اليسار الذي يتبنى رموزها وتصفيته من أول مهمّات الطائفية الشيعية السياسية[86]. وكان استحضار الرموز الشيعية، ولا سيما منها الرمز الحسيني، غالبًا على الإبداعات في استعارة أدبية لا يقصد بها المذهبية الإمامية، ويختلط فيها الحسين مع تركيبات من الثقافة الشعبية ما قبل الإسلام مثل المخلص والمسيح[87]

(86) كما في حالة صدام المرجعيات الشيعية بالشيوعية وتكفيرها في عهد عبد الكريم قاسم، وقمع النظام الكهنوتي بعد الثورة الإيرانية لحزب تودة الشيوعي، وحزب مجاهدي خلق، واغتيال حزب الله للشيوعيين الشيعة في لبنان، مثل مهدي عامل (18 أيار/ مايو 1987)، وحسين مروة قبله بثلاثة أشهر (17 شباط/ فبراير 1987).

(87) وغالبًا ما استعار الأدب الشعر الحديث المشرقي رمز تموز، موته وانبعاثه أيضًا، من الحضارات الكنعانية والسورية القديمة. ولكن هذه الاستعارة ظلت تدور بين الأدباء والنقاد، من دون أن تجد لها صدى شعبيًا في المجتمعات العربية المشرقية.

ومع الثوري العربي والفدائي في الأزمنة المعاصرة، ثم مع القائد المنقذ والبطل المخلص.

أعادت الثقافة العربية الحديثة المشرقية بامتياز إنتاج الحسين بتخيل جديد في ضوء مثل الثورة. تاريخ هذه الثقافة هو تاريخ استدعاء الرموز الأسطورية والتاريخية لإسباغ المشاعر المعاصرة الثوروية عليها. كان لهذه الثقافة كربلائيتها الخاصة. وفي خلاصة التمفصل بين الشعري والثقافي والمعرفي والتاريخي، ثم التمفصل هذا مع السياسي المباشر المتعلق بتغيير المجتمعات بواسطة سلطة النخبة الانقلابية الثورية خلال عقدي الستينيات والسبعينيات، وخاصة في سورية، فإنه ساد في الثقافة العربية الحديثة ولا سيما روحها المتمثلة بالثقافة الإبداعية في الشعر والمسرح ونظريات الشعر، ما يمكن وصفه بعلمنة سياسية أيديولوجية للميثولوجيا الشيعية على أساس متخيل تعيد فيه الثقافة الحديثة الثورية والنقدية بناء أصولها أو تجذرها المزعوم في تاريخها، وتكثف ذلك في بعث طائفية متجددة أو محدثة لكنّها ملونة بإهاب يساري وثوري. وكان أخطر ما في هذه الطائفية الجديدة هو أنها تتعلق بالإبداع والروح. وكانت ثورية من نوع يمكن وصفه، بتحرّز، بثورية أقلياتية؛ إذ كانت هي نفسها «أقلية» في اجتماع تعمل على تغييره بواسطة الحزب أو الانقلاب.

وكان ممكنًا ملاحظة أثر هذا النوع من الميثولوجيا اليسارية والطائفية بإهاب ثوري، في تحرج بعض ممن لم يتخلصوا بعد من عناصر هذه الثقافة في نشأتهم اليسارية من اتخاذ موقف ضد التمدد الإيراني وميليشياته المتعددة، والتعاطف شبه البديهي مع الطائفية الشيعية حتى في حالة سفورها وسهولة تمرير ربطها بالمقاومة عمومًا.

وفي المقابل نشأت في إيران تحديدًا - وبوصف ذلك نتيجةً للصراع بين اللاهوت الشيعي الثوري والنظام الذي يتبنى المذهب كأيديولوجيا حاكمة تبرر القمع - تيارات سياسية وفكرية تتبنى الموقف المذكور آنفًا في قراءة الشيعية كروحانية طقسية رمزية مقابل تحجر الدين في الفقه والمؤسسة الحاكمة، وكروح احتجاجية دائمة ضد الظلم والمأسسة؛ في سياق معارضة المذهبية الحاكمة

واستخدام الطائفية السياسية، وليس في سياق تعزيزها، وفي معارضة الاستبداد حتى لو كان شيعيًا؛ وذلك بتوجيه اللاهوت الثوري الشيعي ضد مأسسة الشيعية وتحويلها إلى دولة[88].

---

(88) يُنظر استعراض حميد دباشي المفصل والمهم في كتابه **الشيعية: ديانة احتجاج** وفرضياته واستنتاجاته كما يعرضها هو في نهاية الكتاب في سياق دفاعه عن حركة عام 2009 الاحتجاجية ضد النظام في إيران بعد انتخابات الرئاسة: ثمة تناقض مركزي في الشيعية يجعل نجاحها السياسي انهيارها الأخلاقي. ويستعرض التيارات الشيعية ضد السلطة الشيعية، وتاريخ الفشل السياسي الذي يتحول إلى قوة أخلاقية، والانتصار السياسي في الجمهورية الإسلامية في إيران الذي يتحول إلى انتكاسة دينية وأخلاقية: Hamid Dabashi, *Shi'ism: A Religion of Protest* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2011), pp. 322-323.

ونحن نرى أن ما يستنتج، في هذا السياق، بشأن الشيعية يفترض أن ينطبق على أي دين. إن «النجاح السياسي» لأي دين (حتى لو لم يكن «ديانة احتجاجية») يفضي في النهاية إلى فشله الأخلاقي.

الفصل العاشر

الطائفية الحديثة: أهي نتاج العلمنة؟

في الثقافة العربية صعدت واندثرت أيضًا نزاعات سياسية بين جماعات هوية غير الطوائف الدينية. ويذكّرنا هذا بصراع يبدو غير مهمّ في عصرنا، ولكنّه بدا في مرحلة ما أهمّ، بما لا يقاس، من الصراع السني - الشيعي، وإن تقاطع معه في بعض المراحل، وهو الصراع القيسي - اليماني. لم تتحول أطراف ذلك الصراع المتجذّر في عالم القبائل إلى مذاهب دينية، بل ظل يعكس عصبيات قبلية حتى بعد أن مُحي من الذاكرة الصراع السياسي الذي ركّب أسطورة «قيس ويمن» وأسقطها على التاريخ، فحوّل بعض القبائل إلى يمنية، وجعل أخرى قيسية، من دون دليل على صحة هذا التنسيب. وهذا ما يتضح خصوصًا خلال الصراعات بين اليمانية والقيسية في جبل لبنان في القرن الثامن عشر[1]، والذي كان صراعًا سياسيًا عابرًا للمذاهب والديانات للسيطرة على الجبل.

---

(1) وأهم تعبيراتها معركة عين دارة عام 1711 بين حزب حيدر شهاب القيسي وحزب آل علم الدين اليمني، والتي هزم فيها الدروز أتباع الحزب اليمني، ثم عاد الحزبان وتشكلا خلف عنوانين جديدين؛ جنبلاطيين ويزبكيين. عدّ شوفالييه خصومة القيسيين واليمانيين في جبل لبنان من أدوات السيطرة العثمانية على الأعيان فيه. يُنظر: دومينيك شوفالييه، **مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا**، ترجمة منى عاقوري، ط 2 (بيروت: دار النهار، 2001)، ص 75 و79. ومن الجدير بالذكر أن الانقسام اليزبكي الجنبلاطي استمر في لبنان حتى بعد الاستقلال، بشيخي عقل للدروز، وأن التيارين اتحدا لأول مرة عام 1972 حين اتفق كمال جنبلاط ومجيد أرسلان على تشكيل قائمة انتخابية موحدة في مقابل الحلف الثلاثي للأحزاب المسيحية. يُنظر: إدمون ربّاط، **التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري**، ترجمة حسن قبيسي؛ أعده للنشر جورج كتورة، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات القانونية، السياسية والإدارية، 2 مج (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 2002)، ص 210.

كانت تلك معسكرات قبلية ذات أصول مشتركة متخيلة. ووفق جواد علي، فإن ارتباك النسّابين في نسبة قبائل قضاعة إلى حمير أو معدّ أو اليمن يعود إلى اختلاطها السياسي والسكاني بالقبائل العدنانية والقحطانية[2]. وقد وقع الاختلاف في النسب متأخرًا لدوافع سياسية وعصبية[3]. وهو ما شكل أساس الصراع القيسي - اليماني المتخيل «لعوامل سياسية بحتة، وإن اكتسبت صيغة نسب وحسب وأصل»[4].

وتحول الخلاف على الوراثة بعد موت معاوية الثاني (ابن يزيد بن معاوية) بين بني أمية الذين بايعوا مروان بن الحكم من جهة، وعبد الله بن الزبير في مكة من جهة أخرى، إلى خلاف بين تحالفات قبائل. كانت مجموعة القبائل المرتبطة برابطة النسب هي، بالإجمال، الأحزاب السياسية التي كانت في أصلها مشتقة عن القبائل. وفي موقعة مرج راهط (64هـ/ 683م) في غوطة دمشق بين مروان بن الحكم وحلفائه من بني أمية وكلب (المروانية الأموية) وغيرهم، وبين الضحّاك بن قيس الفهري وحلفائه من القبائل القيسية الموالين لعبد الله بن الزبير، والتي انتصرت فيها كلب على قيس[5].

إذا أخذنا بالقصائد القديمة التي قيلت فيها، كانت قبائل سُلَيْم وعامر (هوزان) وذبيان (غطفان) - وكلها قبائل تنتمي إلى مجموعة قيس - يحاربون تحت إمرة الضحّاك مع ابن الزبير. أما القبائل التي كانت تحارب لأجل مروان تحت قيادة ابن

---

(2) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** (بغداد: [د. ن.]، 1993)، ج 4، ص 419-420 و468.

(3) المرجع نفسه، ج 1، ص 366.

(4) المرجع نفسه، ج 4، ص 468.

(5) حول معارك مرج راهط بين القيسيين الموالين لعبد الله بن الزبير ومنهم بنو كلاب، وبين اليمانيين الموالين لمروان بن الحكم وفي صلبهم بنو كلب، قارن بـ: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **كتاب التنبيه والإشراف** (ليدن: مطبعة بريل، 1893)، ص 306-309؛ وقارن بـ: محمد شفيق البيطار، **ديوان شعراء بني كلب بن وبرة: أخبارهم وأشعارهم في الجاهلية والإسلام**، 3 ج (بيروت: دار صادر، 2002)، ص 91؛ وقارن بـ: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الإشراف**، تحقيق محمود الفردوس العظم؛ قراءة صبحي نديم المارديني، 26 ج (دمشق: دار اليقظة العربية، 1997-2004)، ج 5، ص 307-315.

بحدل فكانت قبائل كلب وغسان وسكون وسكسك وتنوخ وطيء وقين. «وهذه المجموعة [...] من قبائل كلب، وهي القبيلة الرئيسية في قضاعة [...] تسمى أحيانًا باسم شامل هو: اليمن. ولكن اعتبار قضاعة داخلة في قبائل اليمن لم يكن قديمًا، ولم تنضم قبائل اليمن كلها في الشام إلى قبائل كلب». وانتصرت كلب على قيس في مرج راهط. ولكن النزاع لم ينته فكان لا بد من الثأر. «وهنا، لا قبل ذلك، يبدأ على وجه أصح ذلك الخصام المرير المستمر الذي يعتبره دوزي ظاهرة قديمة جدًا يردها إلى الأزل، مخالفًا في ذلك التاريخ مخالفة تامة»[6]، ويقصد الصراع القيسي - اليماني.

يفنّد فلهاوزن الموقف اللاتاريخي للمؤرخ رينهارت دوزي (Reinhart Dozy) الذي يجعل صراع قيس ويمن قديمًا قدم الأزل، ويضعه في سياق تحالفات قبلية تؤيد وتعارض أطرافًا متنازعة من قريش في صراعها على السلطة. ثم يضيف: «وكان البغض الناشئ عن اختلاف الدم يتجدّد في كل مناسبة يجد فيها ما يشفيه، وهو قد يلهب نيران العداوة، حتى بعد أن زالت الأسباب السياسية، وبعد أن نسيت، بزمان طويل»[7].

كانت هذه بعض الإضاءات على صراع قيس ويمن، والذي جرى فيه نشوء جماعات وسقوط أخرى على الطريق بسبب صراع سياسي في العهد الأموي. لكن الخلاف السني - الشيعي أصبح أخطر، على الرغم من طابعه العصبوي القبلي الذي تمثّل في عدّ قبائل بعينها تميل إلى التشيع أو «شيعية الهوى»، مقابل قبائل سنية أو «سنية الهوى»، والذي اتخذه حين تطيّف. فهو صراع سياسي جرى

(6) يوليوس فلهوزن، **تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**، نقله عن الألمانية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ راجع الترجمة حسين مؤنس، الألف كتاب؛ 136 (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968)، ص 177؛ عن جعفر بن حبيب النسابة: «لم تزل قضاعة في الجاهلية والإسلام تُعرف بمعدّ حتى كانت الفتنة بالشام بين كلب وقيس عيلان أيام مروان بن الحكم، فمالت كلب يومئذ إلى اليمن، فانتمت إلى حمير [...]». و«لهذا قال محمد بن سلام البصري النسابة لما سئل: أنزار أكثر أم يمن؟ فقال: إن تمعدت قضاعة، فنزار أكثر، وان تيمنت فاليمن». يُنظر أيضًا: علي، ج 4، ص 419-420.

(7) فلهوزن، ص 178.

التأسيس له لاهوتيًا، وتحول إلى صراع مذهبي اعتقادي حتى حين لم يعد سياسيًا في مرحلة تخلت فيها الشيعة الإمامية عن الطموح السياسي، وتبنت موقفًا انتظاريًا لقدوم المهدي الغائب إلى شيعته متوقفًا على إذن الله له بذلك؛ ما جعل موقفها متعايشًا مع العالم بانتظار عودة الإمام. غير أن بلورة نظرية «ولاية الفقيه» في عصرنا الحديث، ومأسستها دولتيًا، وتضييقها الشديد على تعددية المراجع التقليدية في البنية الشيعية التاريخية عبر جعل المرشد - المرجع «ولي أمر المسلمين» في دولهم كافة وليس في إيران فقط، همّشت ما كان يمكن أن يفضي إليه التطور الشيعي السياسي من قيام فهم السياسة على أساس «ولاية الأمة على نفسها»[8].

تعبّر الطائفيّة عن صراعات اجتماعية مصوغة كصراع هويّات قائمة على معتقدات دينية، ومن هنا خطرها الخاص. وقد تمارس ويُعبَّر عنها من خلال صراع مع الدولة الوطنيّة لأنها ترفع التبعية الدينيّة (وليس الدين) فوق التبعية للأمة الحديثة وللدولة القوميّة، أي تفضّل المشترَك بين أبناء الطائفة الواحدة على أساس التابعية الدينيّة على المشترك القومي أو المواطني أو على التابعية للدولة بحسب تعريف الأمة في عصر الدولة/ الأمة. قد تظهر الطائفية المعاصرة في شكلين: 1. تفضيل الولاء للطائفة ومصالحها كما تصوغها قيادة سياسية ما، وإخضاع المواطنة لها، 2. تجاوز المواطنة في الدولة إلى ولاء لكيانات سياسية ودول خارجها بحجة المشترك الطائفي[9]. وغالبًا ما يجتمع الشكلان معًا في الطائفية ذاتها.

كما أن ظهور مفهوم الإنسان الفرد، وواقعه، وخياره الإيماني في الدين فَصَلَ التديّن عن الطائفة، وجعل الطائفة الدينية كيانًا قائمًا بذاته لا علاقة ضرورية بينه وبين التدين. فإذا نظرنا إلى الطائفيّة من جهة الدين نجدها تأكيدًا لعدّ الدين رابطة عضوية في جماعة. وصحيح أن الدين لا يُمارس إلا في الجماعة، والمقصود هو

---

(8) وهو مصطلح محمد مهدي شمس الدين الذي جعله مقابلًا لولاية الفقيه.

(9) تفضل الحكومات في الدول غير الديمقراطية مصطلح الولاء للدولة. ولكننا لا نستخدم هذا التعبير، بل نفضل مصطلح المواطنة وحقوقها وطاعة القانون والضمير والانتماء إلى الوطن والشعب، ورفض الولاء لدولة خارجية. وبهذا فنحن ربما نتفق مع جزء من تحليل أنطوان مسرة. للمقارنة، يُنظر: أنطوان نصري مسرة، **النظرية العامة في النظام الدستوري اللبناني: أبحاث مقارنة في أنظمة المشاركة** (بيروت: المكتبة الشرقية، 2005)، ص 204-205.

جماعة المؤمنين، ولكن الإيمان الديني غير العصبية للجماعة، وينشأ احتمال أن يتناقض معها كلما كان أنقى وأصفى من ناحية التقوى. وما قبل نشوء الطائفيّة بنيةً اجتماعيةً - سياسيةً وفكرةً، لم يكن فصلٌ بين الإيمان والتبعية للجماعة؛ إذ اختلط الأمران.

لا علاقة لهذه الإشكالية التي نعالجها بالمسألة الضميرية المتعلقة برفع فرد لضميره الخلقي، بما فيه الإيمان الديني في بعض الحالات، فوق التزامه الوطني لدولة. هذا نقاش مهم، ولكنّه مختلف عما نبحثه هنا، فهو يرتبط بالعلاقة بين سيادة القانون بوصفه معبّرًا عن الأخلاق العامة والمصلحة العامة في الوقت ذاته من جهة، ووازع الإيمان والضمير عند الفرد من جهة أخرى. أما مسألة تناقض الطائفية مع الدولة الوطنية فهي جماعية سياسيّة. أي إنها ليست مسألة فردية ضميرية ذات أبعاد سياسية، بمعنى أن التفضيل هنا هو تفضيل للولاء السياسي لجماعة هوية جرى تسييسها على الولاء للدولة الوطنية.

وحين بان الفرق نتيجة للتمايزات، بين الفرد والجماعة، وبين الدين ومجالات المعرفة (وهو جوهر عملية العلمنة) ظهر الانتماء إلى جماعة الدين أو المذهب من النوع الذي لا يتطّلب الإيمان، أو الانفصال بين الانتماء إلى جماعة وبين الإيمان الفعلي بمعتقدها المذهبي.

وهذا النمط من الانتماء يردّ الدين إلى الأهل وإلى القبيلة. ويتولَّد عن صيرورة ارتداد الدين إلى الجماعة من دون تأكيد الإيمان، نقيضُها، أو القطبُ المقابلُ لها، وهو نشوء الإيمان خيارًا فرديًا، فالعقيدة تتحول إلى محور تبلور الهوية الجماعية، التي تحكم وعي الأنا «الفردية» بهويتها، كأنها تقيم جماعة متخيلة مثل القوميّة (مع فرق أنها تقوم على الانتساب إلى عقيدة يجري تخيلها كأنها ذات أتباع متجانسين). والإيمان الديني الفردي هو الرد على الانتساب إلى العقيدة انتسابًا. والانتساب إلى جماعة العقيدة لا يشترط التديّن، ولا ينفيه أيضًا. ويؤكد نمط التديّن هذا، إذا وجد، جانبَ الهويّة الجماعيّة في الدين، ويمارس الطقوس بوعي كامل بوصفها رموزًا لثقافةٍ بعينها، وعمليةً تساهم في تشكل جماعة الهوية وتماسكها.

وعندما تشكّلت طوائف عابرة للمحلات الصغيرة، لم يكن ممكنًا إلا أن

تكون جماعات متخيّلة، ولا يمكن الحفاظ على كيانيتها المتخيلة هذه في الثقافة والسياسة وغيرها بناءً على انتماء مذهبي أو ديني من دون طائفية. فالتبعية لمذهب ديني يجعل الناس أتباعًا له، وهذه بديهية، ولكنّه لا يشكلهم جماعةً بالضرورة. أما الطائفية فتساهم في عملية تشكلهم جماعةً. ويساهم النظام السياسي الذي يحدد تعامله مع الناس بناء على مذاهبهم، سلبيًا أو إيجابيًا، في إنشاء الجماعة على المستوى العابر للمحلية إلى مستوى الدولة. تمامًا مثلما تساهم القومية (Nationalism) فكرًا وسياسةً في تشكل الانتماء إلى أمة/ قومية (Nation) عابرة للمحلات توحد الناس بناء على اللغة والتطلع إلى السيادة في دولة وغيرها.

وهذا لا يعني أنه لا فرق بين الطائفية والقومية، فالفرق بينهما عند الشعوب المتعددة الطوائف مصيري وحاسم. فهنا تتناقض الجماعة المتخيلة على أساس المعتقد الديني مع الجماعة المتخيلة على أساس القومية. كما أن القومية تقوم على أدوات تخيل غير العصبية القومية ذاتها مثل اللغة والأدب والتاريخ والتطلع إلى السيادة. وثمة فرق متعلق بدور الدين نفسه، فدوره مركزي في الطائفية، أما دوره في تعزيز تشكل القومية (أو تعويق تشكلها) فيختلف بين قومية وأخرى. وقد يساهم في تكوين القومية تاريخيًا كما في القوميات الحديثة المتأخرة ونموذجها «النقي» قوميات البلقان.

ولا يمكن تجاهل دور الزعامة الفردية والصراع على السلطة في استخدام الطائفية هويةً مشتركةً تجمع بين القائد والجمهور، في الصراع مع قيادات أخرى من الطائفة نفسها أو الطوائف الأخرى. ويصح هذا في مجتمعات لا يستهان بها بالصراع الأسري أو الفردي على الاستئثار بالسلطة والنفوذ.

والاستخدام للطائفة ممكن بالطبع في مجتمع يمثّل فيه هذا الانتماء أهمية في السلوك الاجتماعي. ولكن حتى هنا، وقبل الاستثمار السياسي للهويات الاجتماعية، سواءٌ أجاء هذا الاستثمار من داخلها أم من خارجها، يصح التمييز، مفهوميًا على الأقل، بين طائفية اجتماعية وأخرى سياسية. فالطائفية الاجتماعية قائمة في صناعة الطائفة بما هي جماعة وإعادة إنتاجها وتكريسها بوصفها جماعة تضامنية «متراصة»، ببناء تاريخها الأخباري الخاص بها، وبالشعائر الدينية التي

تميزها (والطقوس غير الدينية المفترض أنها دينية) والعادات والتقاليد، وتحريم الزواج (زواج النساء تحديدًا) خارج حدود الطائفة. أما الطائفية السياسية، فهي عبارة عن سياسات هوية تحوّل الطائفة الدينية إلى قاعدة اجتماعية في عملية الصراع على السلطة ومحاصصة مصادر القوة والثروة في الدولة الحديثة.

ويصعب تخيل انتشار الطائفية السياسية ورسوخها في مجتمعات معلمنة تلاشت فيها الطائفية الاجتماعية مع تراجع التديّن والتصنيف على أساس ديني، واندمج فيها المواطنون على أساس المواطنة والهوية القومية، سواء أكانت الدولة قومية أم متعددة القوميات. فمن الصعب إثارة طائفية سياسية على أساس الدين أو المذهب في دول مثل ألمانيا أو فرنسا، أو بلجيكا المعاصرة (باستثناء حالة العداء للأجانب بسبب دينهم أو لونهم أو غيره، وهذه ليست طائفية تقسم المجتمع الوطني نفسه إلى طوائف). أما حيث لم تنجح المواطنة في تشكيل أساس الانتماء إلى الدولة فما زال ممكنًا تطييف الهوية القومية. فقد جرت قومنة الهوية الدينية في إيرلندا وبعض بلدان البلقان.

في العصر الحديث جرت محاولات لتسييس الخلاف المذهبي بواسطة الطائفية السياسية (بل قومنته بالتعامل معه بديلًا من القومية والوطنية). وهذا يعني أن الصيرورة التاريخية إسلاميًا مرت بمراحل كبرى في هذا السياق:

1- الصراع السياسي القبلي.

2- مذهبة الصراع: تحويل الخلاف السياسي القبلي إلى مذهبي في الصراع على الإمامة.

3- تشكيل المذاهب بوصفها مذاهب فقهية من القرن الثالث حتى الخامس الهجري. وقد استمرت هذه العملية وتداخلت مع التي تلتها.

4- مذهبة المجتمعات في الدولة المملوكية، ثم الصفوية، ثم العثمانية.

5- التطييف: وهذه عملية عابرة للمراحل متقاطعة مع المرحلة الرابعة وقد شهدت صعودًا وهبوطًا مستمرًا، وهي تكمن في تحويل المذهبي إلى طائفي (قبلي).

6- أصبح التطييف يساند السياسة في مرحلة الطائفية السياسية، بعد أن تبنته حكومات بوصفه أيديولوجيا دولة.

وهذا خطر الطائفية السياسية. لقد حول الدين الصراع القبلي إلى مذهبي، وحولت السياسة الحديثة (المعلمنة) والصراع على الدولة الخلافات المذهبية إلى قبائل حديثة، لكنّها متخيلة، وهي الطوائف الشيعية والسنية.

يبجّل المسلمون المؤمنون كافة، سنة وشيعة، آلَ البيت (بيت الرسول)، وحاول حتى فقهاء «السنة والجماعة» الأشدّ تزمتًا أو تعصبًا لمدرسة «أهل الحديث» السلفية تمييز مذهب السنة من «النواصب» الذين يتهجمون على آل البيت وينالون منهم. ونجد هذا التمييز لدى ابن تيمية؛ إذ يشير إلى أن أهل السنة «يتبرؤون من طريقة الروافض، الذين يبغضون الصحابة ويسبّونهم، ومن طريقة النواصب، الذين يؤذون أهل البيت بقول أو عمل، ويمسكون عما شجر بين الصحابة»[10]؛ كما نجد لدى ابن تيمية في بعض مراحل تطوره، قبل أن ينخرط أيديولوجيًا في الصراع المملوكي - التتاري الإيلخاني عبر كتابه الشهير **منهاج السنة**، تأكيدًا لهذا التمييز؛ فيشير في أحد نصوصه المهمة أو الدالة إلى الأحاديث «الموضوعة» التي استند إليها موقف النواصب في الاحتفال بعاشوراء، مقابل عدّ الشيعة هذا اليوم مأتمًا، نظرًا إلى أن الحديث الذي يستند إليه هؤلاء «وُضع لما ظهرت العصبية بين الناصبة والرافضة، فإن هؤلاء اتخذوا يوم عاشوراء مأتمًا، فوضع أولئك فيه آثارًا تقتضي التوسع فيه، واتخاذه عيدًا، وكلاهما باطل»[11]. ويضيف ابن تيمية أن النواصب[12] والروافض «فيهم بدع وضلال»، و«إن كانت الشيعة أكثر كذبًا وأسوأ حالًا»، لنلحظ هنا تذويب «الروافض» في «الشيعة»، غير أنه يردف ذلك بقوله «لكن لا يجوز لأحد أن يغير شيئًا من الشريعة لأجل أحد، وإظهار الفرح والسرور يوم عاشوراء، وتوسيع النفقات فيه، هو من البدع المحدثة

---

(10) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموعة الفتاوى**، اعتنى بها وخرّج أحاديثها عامر الجزّار وأنور الباز، ج 3، ط 3 (القاهرة: دار الوفاء، 2005)، ص 101-102.

(11) المرجع نفسه، ص 626-627.

(12) وهو لا يقصد فئة سنية تعادي آل البيت، بل يعني أصل النواصب وهم الذين يناصبون آل البيت العداء.

المقابلة للرافضة، وقد وضعت في ذلك أحاديث مكذوبة في فضائل ما يصنع فيه من الاغتسال، والاكتحال، وغير ذلك»[13].

إن ابن تيمية الذي يمكن «تحقيب» مراحل تطوره الفكرية قبل انخراطه المباشر في الصراع المملوكي - الإيلخاني التتاري؛ أي قبل مرحلة تأليف كتابه **منهاج السنة**، يقدم تمييزات جد مهمة من النواحي التاريخية والفكرية بين «النواصب» و«الروافض». وهو يشير إلى الاستقطاب بين «النواصب» و«الروافض» ويدحضهما بوصفهما حزبين في يوم عاشوراء: «هؤلاء يتخذونه يوم مأتم ونياحة، وهؤلاء يتخذونه يوم عيد وفرح وسرور، وكل ذلك بدعة وضلالة»[14].

ويركز ابن تيمية على نفي الشرعنة الدينية عن احتفالات النواصب المتطرفين بيوم عاشوراء، ويشير في ذلك إلى بعض الممارسات والطقوس «الناصبية»، بما يفيد تاريخية الاستقطاب ومظاهره والأشكال التي أخذها، ويقول: «كل ما يُروى عن النبي (ص) في يوم عاشوراء غير صومه فهو كذب، مثل فضل الاغتسال فيه، أو التكحل، أو المصافحة، وهذه الأشياء كلها مكروهة إنما المستحب صومه»[15].

وفي موقع آخر يحدد ابن تيمية العراق موضعًا لهذا التنافر «وكان بالعراق طائفتان: طائفة من النواصب تبغض عليًا وتشتمه، وكان من بينهم الحجاج بن يوسف، وطائفة من الشيعة تظهر موالاة أهل البيت، منهم المختار بن أبي عبيد الثقفي. وقد ثبت في صحيح مسلم عن أسماء عن النبي أنه قال: 'سيكون في ثقيف كذاب ومبير'، فالكذاب هو المختار بن أبي عبيد الثقفي، والمبير هو الحجاج بن يوسف الثقفي»[16]. وبالنسبة إلى العزاء والمآتم في يوم عاشوراء كتب ابن تيمية:

(13) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق وتعليق ناصر عبد الكريم العقل، ج 2 (الرياض: مكتبة الرشد، [د. ت.])، ص 626-629.

(14) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **جامع المسائل**، تحقيق محمد عزير شمس؛ إشراف بكر أبو زيد، المجموعة الخامسة (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، [2003])، ص 151-152.

(15) ابن تيمية الحراني، **اقتضاء الصراط المستقيم**، ص 626.

(16) ابن تيمية الحراني، **جامع المسائل**، ص 150.

و«قتل غير واحد من الأنبياء والصحابة الصالحين مظلومًا شهيدًا، وليس في دين المسلمين أن يجعلوا يوم قتل أحدهم مأتمًا، وكذلك اتخاذه عيدًا وبدعة»[17].

يمثل ابن تيمية هنا إسلام الفقهاء بامتياز. إنه نمط متزمت من إسلام الفقهاء النصي، ينفر من مظاهر التدين الشعبي الطقسي هذه، والتي ينسبها إلى «النواصب» و«الروافض» على السواء، ويزدريها عادًّا إياها مظاهر «بدعيّة». وبهذا المعنى يسلّم ضمنًا بوجود المذاهب، ولكنّه يرفض فكرة الطوائف الدينية (بما يتجاوز معنى اللفظ الحرفي أي جماعة من الناس). فإن الطقوس المتواشجة مع عملية بناء الهوية الطائفية تبدو منذ البداية مرتبطة بالتدين الشعبي الذي تنفر منه المؤسسة الدينية، وذلك إلى أن يحين وقت استخدامه فتقوم المؤسسة الدينية بالتسويات مع التدين الشعبي لاحتوائه. وفي وصفه للسنة المسلمين كتب يقول «ويتبرؤون من طريقة الروافض، الذين يبغضون الصحابة ويسبونهم، ومن طريقة النواصب، الذين يؤذون آل البيت في قول أو عمل [...] وهم مع ذلك لا يعتقدون أن كل واحد من الصحابة معصوم عن كبائر الإثم وصغائره، بل تجوز عليهم الذنوب في الجملة، ولهم من السوابق والفضائل ما يوجب مغفرة ما يصدر عنهم إن صدر [...]»[18].

لكن هذا التمييز بين «النواصب» و«الروافض»، سيفقد قيمته ودلالاته في سياق احتدام النزاعات الطائفية في وصم السنة كلهم بـ«النواصب»، كما في وصف الشيعة كلهم بـ«الروافض»، فبعد أن كان لفظ الـ«روافض» دالًّا على فرقة شيعية بعينها غدوا – في نظر أهل السنّة – مختَزلين في الشيعة الاثني عشرية، وبعد أن كان «النواصب» يدلون على أعداء آل البيت تدينًا[19] اختُزلوا وأدمجوا في السنة، لتسود ثنائية «النواصب» (في إشارة إلى السنة)، و«الروافض» (في إشارة إلى الشيعة).

(17) المرجع نفسه، ص 151.

(18) ابن تيمية الحراني، **مجموعة الفتاوى**، ج 3، ص 101–102.

(19) كالخوارج، وهم ليسوا في الأصل فئة سنية. ولم يكن السنة قد تبلوروا باعتبارهم جماعة قائمة بذاتها في تلك البدايات.

وانسجامًا مع هذا الموقف السني الذي يميّز رؤيته لآل البيت تردّد فقهاء السنة في جواز لعن يزيد أو مدحه، بينما تبنى الشيعة الاثني عشرية عقيدة اللعن للخلفاء الراشدين الثلاثة ولأم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر وللعائلة الأموية، وفي مقدمتها يزيد لقتله الحسين بن علي في إطار ترسيمة الولاء (لآل البيت) والبراء (من أعدائهم). لقد ضُخِّمت رواية قتل الحسين على طريقة أسطرة الذاكرة الشعبية للوقائع التاريخية، وأضيفت إليها على مدى زمني طويل عناصر درامية وطقسية خطابية وتمثيلية. ومع الزمن واحتدام الصراع السني - الشيعي ذاب «النواصب» في السنة، وبرزت ثقافة الكراهية المذهبية - الطائفية مطوّحة بالتمييز السابق بين السنة والنواصب، وعدّ بعض الشيعةُ السنّةَ عمومًا نواصب، بينما عدّت فئة من أهلُ السنة الشيعةَ روافض، واستدعى بعض أهل السنة أسطورة ابن سبأ القديمة لاحقًا لإثبات أن التشيع الاثني عشري والباطني كان عبارة عن مؤامرة «يهودية».

ولقد تجدد الجدل حول مدى تاريخية هذه الأسطورة في الفكر العربي في القرن العشرين بعد أن أصدر طه حسين كتابه **الفتنة الكبرى** مرورًا بجواد علي[20]. وكتب هشام جعيط في موضوع عبد الله بن سبأ: «يتحدث سيف[21] عن مؤامرة على الأمّة يمسك بخيوطها يهودي يمني داخل في الإسلام، عبد الله بن سبأ، الذي قد جال في الأراضي الإسلاميّة، بحسب رأيه، قبل أن يقيم في مصر لتنظيم الحركة [...] إنّه عملٌ من تحت، ماكر وخبيث. ويكون ابن سبأ قد نشر أفكارًا جديدة ومشوشة حول رجعة النبي أي عودته، وحول الوصية أي الفكرة القائلة إنّ عليًّا هو وريث النبي الشرعي الذي يجب أن تعود الخلافة إليه منذ البداية. هذه موضوعات للتشيّع العقائدي المقبل والمتأخر، من المستحيل تصوّرها في تلك المرحلة. زد على ذلك أنّ نقدًا خارجيًّا وداخليًّا للروايات التي يرويها سيف وحده حول ابن سبأ، إنّما يدل على أنّ هذا الشخص لم يوجد أبدًا، وأنّه بدعة توهميّة من بنات الخيال. وفي نظر ابن اسحق والواقدي الأمر معكوس إذ إنّ الصحابة الموزعين في

(20) قارن بمقالات جواد علي ومقالات محمود شاكر حول ذلك في مجلة الرسالة المصرية في أعداد شباط/ فبراير- أيار/ مايو 1948، وقد نشرها محمود فردوس العظم مجمّعةً في ملحق تحقيقه لـ: البلاذري، ج 2: علي وبنوه، ص 643-669.

(21) يقصد سيف بن عمر أحد أهم مصادر الطبري.

كل مكان تقريبًا هـم الذين كاتبوا بعضهم قائلين إن الجهاد هو من الآن فصاعدًا في المدينة وبالتالي هم الذين أعطوا الأمر بالانتقال إلى العمل»[22]. وهذا لا ينفي تأثّر الشيعية اللاحق بأفكار المسيح المنتظر، في فكرة المهدي المنتظر، وكذلك في تقديس سلالة الكهنة مثلًا (العلاقة بين موسى وهارون، وموسى ويوشع بن نون) وغيرها من الأفكار عند وضع المذهب بعد قرون من هذه المرحلة التي يموضع ابن سبأ فيها (وغيرها من الأفكار المتعلقة بتعذيب الجسد في مراحل لاحقة).

وبحسب الموروث الإسلامي بدأت المطاعن على عثمان مبكرًا في عام 30هـ تقريبًا على يد أبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود، وتعلّقت بقضايا متعددة من أبرزها محاباة أقاربه ومراكمته الأموال وغيرها؛ تلك المطاعن التي اختصروها في عبارة «بدّلتَ وغيّرتَ» التي تفيد الزيغ والانحراف عن سيرة الرسول والشيخين. أمّا مطالب الأنصار فتلخّصت في رفض الولاة والمطالبة بتغييرهم وفرض ولاة آخرين[23]. وقُصِد بيت عثمان أربعين يومًا، ووجّه بمطالب تتردّد الروايات بين قبولها وتراجعه عنها وغير ذلك.

كانت هذه القصص التاريخية والأساطير من مكوّنات بلورة المذهب وتاريخه، ومن ثم الطقوس التي تساهم في إعادة إنتاجه وتبعية الناس له. وكانت القصص نفسها، وغيرها كثير لا يتسع المقام لمعالجته، قائمةً في الكتب وعلى ألسنة الناس عند وقوع احتراب ومناوشات بين أحياء بغداد في القرن الرابع الهجري، وكذلك في مراحل العيش المشترك الأطول بكثير من مراحل الاحتراب. فلم تستخدم ضد الآخر في الحياة اليوميّة، ولم تؤثر في نسيج العلاقات بينهم حتى العقدين الأخيرين من القرن الماضي، في العراق مثلًا.

ولم يجرِ إحياء هذه الرموز في الحياة السياسية في المجتمع العراقي، مع إحياء دور الضحية عند كل طائفة من الطوائف إلا بعد الثورة الإيرانية، وبدرجة أكبر عند الانتفاضة الشيعية عام 1991 في العراق؛ أي إن الرموز الثقافية والدينية

(22) هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل أحمد خليل، ط 4 (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 109.

(23) المرجع نفسه، ص 111-112.

الراسبة من الصراعات القديمة والمشكّلة لهوية أتباع دين أو مذهب لا تقود إلى الطائفية مباشرة، بل يجري إحياؤها عبر العودة الانتقائية إلى التاريخ، وإعادة تخيّله، وتوظيفه في زمن الصراع والأزمات لأداء وظيفة «معاصرة». ففي مجرى الصراع مثلًا، اتهم الشيعة بتسليم بغداد إلى هولاكو، في إسقاط لواقعة الطوسي التاريخية على الشيعة عمومًا، وأعيد تخيّل ذلك إبان عملية الاحتلال الأميركي للعراق في عام 2003، ولكن هذه المرة أطلق التهمة ممثلون للقومية العربية وحزب البعث[24].

أولًا: في مظاهر تاريخية إسلامية لعملية العلمنة (الدنيوة)

مرّت المجتمعات البشرية الكبرى كافة خلال القرون العشرة الأخيرة بما يمكن أن نسميه عملية العلمنة بوصفها صيرورة، فلم تكن هذه العملية حكرًا على المجال الغربي. ولفحص هذه الفرضية، ينبغي فهم استخدامنا مفهومَ العلمنة بوصفها صيرورة تاريخية اجتماعية ومعرفية وسياسية، وليس بوصفها أيديولوجيا علمانية. ويثير ذلك سؤالًا: هل كان الاجتماع السياسي الإسلامي بعيدًا عن هذه الظاهرة؟ أي ظاهرة صيرورة التمايز بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسيّة.

الحقيقة أن الاجتماع الإسلامي عرف ذلك دائمًا في أخذ مصالح الجماعة الدنيوية في الاعتبار وتقديمها في بعض الحالات على النص، وذلك في الروايات عن زمن الخلفاء الراشدين، وفي تحول الخلافة إلى ملك عضوض في زمن الأمويين، وفي تغليب المصلحة الدنيوية على النص في اختلاق الأحاديث لتبريرها، وخلال ما يعرف تحقيبيًا بالعصر العباسي الثاني بدءًا من ثلاثينيات القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، مع إحداث منصب أمير الأمراء وتميز السلطة السياسية عن مصادر شرعيتها الدينية المتمثلة بالخلافة.

(24) استهل صدّام حسين رسالته إلى الشعب العراقي المؤرخة يوم 28 نيسان/ أبريل 2003 عبر جريدة **القدس العربي** (حيث بحثنا عنها ولم نجدها على موقعها الإلكتروني) بالجملة التالية: «مثلما دخل هولاكو بغداد دخلها المجرم بوش بعلقمي، بل وأكثر من علقمي»، يُنظر: موقع شبكة المنصور لحزب البعث العربي الاشتراكي، 28/ 12/ 2009، شوهد في 1/ 10/ 2017، في:
http://dhiqar.net/Merath/MK-Mo4.htm.

ووفق عبد العزيز الدوري كان محمد بن رائق (قُتل عام 330هـ/ 942م) أول من حمل لقب أمير الأمراء، وأطلقه عليه الخليفة الراضي (322-329هـ/ 934-940م) مقابل «أن يقوم بتجهيز النفقات العامة، ودفع رواتب الجيش، إذ عهدت إليه القيادة والإدارة العامة»، «وصارت بيده رئاسة الجيش، وامتدت سلطته بصورة مباشرة إلى جباية الضرائب، وعلى إدارة الحكومة المركزية، وغدا اسمه يُذكر مع اسم الخليفة في خطبة الجمعة»[25]. وارتبط إحداث هذا المنصب في ثلاثينيات القرن العاشر بتفاقم الأزمة المالية نتيجة استحالة موازنة الداخل والخارج لانفصال الولايات عن المركز الخلافي[26].

تهاوت سلطة الخليفة السياسية المركزية في مرحلة العهد العباسي الثاني، وعلى الخصوص بدءًا من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي في الأقاليم العباسية، لمصلحة سلالات عائلية - عسكرية بازغة وقوية في الأقاليم، يصفهم مسكويه بـ «أمراء الطوائف»[27] (وهو لم يقصد الطوائف الدينية بالتأكيد كما بينّا سابقًا في شرح تعبير دول الطوائف). وخسر الخليفة سلطته في بغداد نفسها، وتدهور منصبه إلى سلطة اسمية ليس له فيها سوى الخطبة والسكة لمصلحة سلطة أمير الأمراء العسكرية[28]. وسرعان ما استقلت هذه نسبيًا عن الخلافة، واعترف بها الخليفةُ بمرتبة السلطان، ليصار في المرحلة السلجوقية[29] إلى إقامة الخطبة للخليفة والسلطان معًا. وغدت سلطة الخليفة في هذا السياق،

---

(25) عبد العزيز الدوري، **دراسات في العصور العباسية المتأخرة**، الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 172.

(26) المرجع نفسه.

(27) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **تجارب الأمم**، حققه وقدم له أبو القاسم إمامي، ج 5 (طهران: دار سروش، 2001)، ص 132 و459.

(28) ألبرت حوراني، **تاريخ الشعوب العربية**، تعريب أسعد صقر، ط 2 (دمشق: دار طلاس، 2008)، ص 72.

(29) عمّرت السلطنة السلجوقيّة في بغداد قرنًا كاملًا من عام 1058 إلى عام 1157م. وكانت البداية مدينة أصفهان الفارسيّة، وامتدت سلطتهم فيها من عام 1037 إلى 1044م. وانتقلوا بالتدريج إلى بغداد استجابة لدعوة الخليفة وحماية الخلافة مقابل اعتراف الخليفة بالسلطان سلطانًا على الخلافة الإسلاميّة كلها، وسلّمه عمليًا السلطة السياسيّة. وبعدها بدأ المد التركي السلجوقي إلى بلاد الشام عام 1070م.

بتعبير آدم متز، أشبه بـ «قيصر من قياصرة الإمبراطورية الجرمانية المقدّسة في ألمانيا»[30].

ويبدو أن تشكل ثنائية الخليفة/ السلطان في القرن الرابع الهجري هي التي حكمت نظرة محمد أركون إليها في ضوء إشكالية الفصل بين السلطتين الدينية والزمنية في الخبرة الغربية، على أنها «علمنة حصلت فعليًا وليس نظريًا» من ناحية تكريس علمنة المؤسسات أمرًا واقعًا[31].

يمكن القول إنه قد تمايزت لأول مرة المؤسسة الدينية الممثلة بالخليفة وقضاته عن المؤسسة العسكرية - الإدارية، وهو ما يشكل في اعتقادنا النواة المؤسِّسة الحقيقية لنشوء الدولة السلطانية اللاحقة في الاجتماع الإسلامي حتى أواخر الدولة العثمانية.

وفي تلك المرحلة، بدأ الانقسام الطائفي في بغداد على أساس مذهبي لأول مرة على شكل صراع بين جماعات وأحياء سكنية في بغداد، ولا سيما تلك التي يقطنها الشيعة والحنابلة. وتزدحم بأخبارها كتب تاريخ القرنين الرابع والخامس الهجريين.

وتعدّ المرحلة المملوكية حاسمة في وضوح التمايز بين المؤسستين البيروقراطية - العسكرية (السلطانية) المملوكية وبين المؤسسة الفقهية الأشعرية اعتقاديًا؛ إذ تمتعت كلتا السلطتين باستقلالية ذاتية نسبية، وصحيح أن العلاقة بين المؤسستين خضعت للشد والجذب، ومحاولة إحداها أحيانًا إضعاف الأخرى، غير أنها مأسست مجالين: الأول ديني، والثاني سياسي. ويمكن عدُّ هذه المجريات من وجوه معينة علمنةً مبكرةً (بمعنى تمايز المجالات والمؤسسات) في مرحلة ما قبل العلمانية الحديثة، فلا الفكر تعلمن، ولا «الدولة السلطانية» الناجمة عن

---

(30) آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، أو، عصر النهضة في الإسلام**، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج 1، ط 3 منقحة ومهذبة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1957)، ص 3.

(31) محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2006)، ص 312.

هذا التمايز كانت علمانية بمعنى تحييد سلطاتها في الشأن الديني. ثم تطور ذلك في المرحلة العثمانية مع مأسسة منصب «شيخ الإسلام»[32]، وولادة نظامين، فسميت المجموعات القانونية الخاصة التي يصدرها السلطان بـ «قانون نامه» أو «عدالت نامه» أو «سياست نامه»[33]. ومجموعات السلطان هي ما تقع في إطار ما وصف بـ «اليسق» العثماني، وهو نفسه مفهوم «الياسه» أو «السياسة» لدى التتار. وكان للمماليك «ياسقهم»، ومن ذلك مجموعة قوانين السلطان أشرف قايتباي (901هـ/ 1496م)[34]، وكان مصطلح «اليسق» سائدًا في الدولة العثمانية قبل ضم بلاد الشام إليها، أطلق عليه «ياسق نامه»، ويشتمل على مجموعة تنفيذية ومجموعة أحكام يتولاها موظف عثماني يدعى بـ «ياسقجي قولي»[35].

قاد هذا التطور، الذي يحتاج إلى معالجة خاصة، إلى نشوء، أو للدقة إنشاء، مؤسسة دينية مرتبطة بالسلطة الإمبراطورية العثمانية، وأيضًا إلى مأسسة الديانات الأخرى المعترف بها والمقصود بها ديانات أهل الذمة في ما يتجاوز مفهوم الكفار، أو حتى أهل الذمة الذين «يؤتون الجزية وهم صاغرون». كانت هذه المؤسسات الدينية ترعى أتباعًا أو رعايا. ويمكن القول إن المؤسسات الدينية هذه هي الملل الحقيقية. أما نشوء زعامات للطوائف الدينية في صفوف الرعايا من غير رجال الدين بعد التحديث، أي من خارج فئة العلماء/ المشايخ أو رجال الدين أو الكهنة، فيعني نشوء القيادات الطائفية المحض بتميّز من الزعامات الدينية التي كانت في الماضي هي نفسها زعامة الطوائف. وتتميز بهذا المعنى غالبية زعامات الطوائف في عصرنا، ولا سيما عند الحديث عن الطائفية السياسية، من القيادات الروحية أو الدينية.

---

(32) جاء في نص القانون «شيخ الإسلام هو رئيس العلماء، ومعلم السلطان هو صدر العلماء، ومن اللازم على الصدر الأعظم تولي الرعاية لهما، أما المفتي وعالم الشرع فهما فوق سائر الوزراء بدرجات بل يتصدرونهم». وفي مرحلة السلطان سليم الأول وابنه سليمان القانوني، جاء في قوانين شيخ الإسلام «إن شيخ الإسلام شيخ لعموم أهل الإسلام»، وشيخ الإسلام يمثل «جناح الخلافة، ويقوم بوظيفة مراقبة السلطان في أمور إدارة الدولة». يُنظر: أورهان صادق جانبولات، **قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي** (هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012)، ص 125-126 و128.

(33) المرجع نفسه، ص 22.

(34) المرجع نفسه، ص 24.

(35) المرجع نفسه، ص 84.

يعني ارتباط الدين بالبنى الاجتماعية في مراحل تاريخية محددة، في ما يعنيه، تبعية الناس في دينهم لهذه البنية؛ فإذا كانوا رعية ملك مطلق، فإنهم يغيّرون دينهم أو مذهبهم تبعًا لتغييره هو لدينِه أو مذهبِه، وهذا ما يتوقع منهم. في هذه الحالة، لا يمكن القول إن الطائفية الدينية قائمة بذاتها؛ فهي تتبع عصبيات أخرى. فالتبعية للملك أو الأمير أو السلطان في هذه الحالة هي رابطة أقوى من التبعية للدين. وشهد التاريخ صراعًا بين هذه التبعية والتبعية لدين الأجداد عندما غيّر ملوكٌ دينهم، وتوقعوا أن يغير الناس دينهم بموجب ذلك: قسطنطين[36]، وهنري الثامن وتأسيسه لمذهبه، وأمراء البروتستانت في ألمانيا وأتباعهم، ونشوء مبدأ «الناس على دين ملوكهم» بعد الحروب الدينية في ألمانيا. فهذه الحرب لم تثبت الطوائف في نهايتها بقدر ما رسخت الرابطة الوطنية على حساب التبعية للكنيسة الكاثوليكية التي ظلت تقاوم فترة طويلة.

وفي بريطانيا انقلب البرلمان على الملوك الذين حاولوا إعادتهم إلى الكاثوليكية بعد أن أصبحت البروتستانتية جزءًا تكوينيًا في الهوية الوليدة. لا تقف الطائفة في هذه الحالة وحدها، وليست في حد ذاتها أهمّ من التبعية للملك، بل أصبحت متداخلة مع الهوية الوطنية في الصراع مع الدول الكاثوليكية مثل إسبانيا وفرنسا، وفي الصراع ضد البابا.

لقد قامت الدولة الأوروبية في عصر الحداثة على أساس مفهوم الأمة المتجانسة. وهو بدايةً تجانس ديني - مذهبي. أما في مصر وبلاد الشام فلم يحوّل الناس مذاهبهم مع تتالي الأسر الحاكمة الفاطمية والأيوبية وغيرها، خلافًا لما حدث في أوروبا المتملصة من القرون الوسطى والداخلة في عصر الحداثة. وبدأت المذهبة في العصر المملوكي مع بناء المؤسسة الدينية الفقهية وتكريس المذاهب، وكان أثرها الأكبر في المدن.

---

(36) ليس واضحًا متى اعتنق قسطنطين المسيحية، وما إذا اعتنقها وحدها حصريًا. فلقد أصدر في عام 313م مرسومًا يقضي بحرية العقيدة، والسماح باعتناق المسيحية وغيرها. ومن الواضح أنه تعاطف مع المسيحية والمسيحيين. ولكنّه احتفظ أيضًا بلقب الأباطرة الرومان (Pontifex Maximus)، الذي يصف القيصر بالكاهن الأعظم لديانة روما.

وربما المثال الأبرز في التاريخ العربي عشية الحداثة هو تغيير قادة عشائر وإمارات صغيرة في جبل لبنان دينَهم، من دون أن يثير ذلك نقمةً عليهم أو تشكيكًا في شرعيتهم. وهذا يعني أن السلالة الأسرية كانت أساس الشرعية وليست زعامة الطائفة الدينية. وفي ما عدا السلالة الأسرية في حد ذاتها، ارتكزت شرعية حكام الإمارات والمقاطعات على ملكية الأرض والعلاقة بالمركز في اسطنبول عبر حفظ الأمن وجباية الضرائب (التي استبدلت بعلاقة حماية مع دول أخرى في حالة التمرد عليها، كما في حالة فخر الدين المعني الذي استعان بإمارة توسكانا في مشروعه لبناء كيان إقليمي. بل غيّر الشهابيون الذين ورثوا المعنيين دينَهم نفسه من دون أن تتغير تبعية السكان لهم ولا سيما الدروز منهم).

كانت التحالفات العائليّة عابرة للانتماءات الدينيّة؛ إذ كان الأساس هو المكانة الأسرية. وأصبحت عائلة شهاب التي سادت على إمارة جبل لبنان بعد المعنيين مؤلفة من مسيحيين ومسلمين. وتحالف بشير الشهابي مع بشير جنبلاط، وتزاوج الشهابيون مع وجهاء الدروز، كما تزاوج المعنيون الدروز وآل سيفا السنة في ولاية طرابلس العثمانية في مصاهرات سياسية، ولم يمنعهم من ذلك اختلاف الدين. وكان مزار مريم العذراء موقعًا لعقد التحالفات العابرة للطوائف والقسم على الإخلاص لها، وكان مدفن عائلة شهاب السنية يشرّف أميرًا درزيًا بدفنه فيها. وكان التجار يتبرعون للمؤسسات الدينية من الطوائف المختلفة بما في ذلك بناء الجوامع والكنائس[37].

ويقول شوفالييه إن أسرة الشهابيين السنّية «عرفت [...] كيف تنتحل شخصية طائفية متمثلة بالصورة المعقدة لجبل لبنان إذ كانت من أصل مسلم سني، واحتلت موقعها على رأس حكم الدروز الذين اعتبروها من جماعتهم. ثم اعتنق بعض أبنائها الديانة المسيحية المارونية»[38]، ويعلق على تستّر بشير الشهابي على اعتناقه الديانة المسيحية بعد لجوئه إلى كسروان بالملاحظة التالية: «وقد تمسك

(37) حيدر أحمد الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين**، تحرير أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني، ج 1 (بيروت: منشورات المكتبة البولسية، 1984)، ص 128-134.

(38) شوفالييه، ص 197-198.

بشير فيما بعد بكتمان متحفظ تجاه ما يتعلق بهذه الديانات بما يتمشى مع التعددية الطائفية السائدة بين الجبليين ويوافق فن التستر المشروع (التقية) الرائج بين ملل الإسلام المنشقة لا سيما بين القادة الدروز»[39]. وكتب فيليب حتي إنه «كان مسيحيًا بالمعمودية، مسلمًا بالزواج، درزيًا بالمصلحة لا عن اعتقاد [...] وكان في قصره في بيت الدين جامع وكنيسة»[40]. ومن الواضح أنّ السكان في تلك المرحلة تقبّلوا حكامهم على نزواتهم حزمةً واحدة، وتعاملوا مع نمط تديّن الحاكم بوصفه مُعطًى، سواء أقلدوه أم لم يقلدوه، أي لم ترسخ بنية طائفيّة صلبة تجمع الرعية كلها والحاكم في رابطة واحدة. وكان الأمير الذي سبقه يوسف الشهابي (شنقه والي عكا أحمد باشا عام 1788) أول مسيحي يتولى الإمارة في السلطنة العثمانية، ويبسط سلطته على مسلمين ومسيحيين. ويلخص أسامة مقدسي هذا السياق بأن بشير الشهابي كان مسيحيًّا بالنّسبة إلى المسيحيين، ودرزيًّا بالنّسبة إلى الدروز، ومسلمًا سنيًّا بالنّسبة إلى المسلمين السنّة، وقد بنى جامعًا وكنيسة في قصره في بيت الدين. «أما كلمة الطائفة التي نستخدمها اليوم في الإشارة إلى جماعة دينيّة فكانت تستخدم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لتشير في الغالب إلى عائلة لها مرتبتها بصرف النظر عن عقيدتها الدينيّة»[41]. وكانت العائلات الكبيرة وسيطًا بين الطوائف الدينيّة كما نفهم الطوائف في عصرنا، وتجلّت العلاقة بين أتباع الديانات والمذاهب في احترام الحدود الدينيّة والعقيديّة والأماكن المقدسة للآخرين، وكان التحول من دين إلى آخر (لدى العامة) خطيئة كبرى أو خيانة تفوق ما نعرفه اليوم من خيانةٍ للوطن والتعامل مع المستعمر. فالأخيرةُ غالبًا ما كانت تُنسى ويجري التعامل معها و«تصحيحها» لاحقًا، أما تغيير الدين فكان يعني القطيعة من الجماعة المحليّة ومع الماضي والتاريخ العائلي. تمكن الوجهاء بنفوذهم فقط من خرق هذه القيود، فتحوّل الشهابيون إلى المسيحيّة في القرن

(39) المرجع نفسه، ص 203.

(40) فيليب حتي، **تاريخ لبنان منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصرنا الحاضر**، ترجمة أنيس فريحة؛ مراجعة نقولا زيادة، ط 2 (بيروت: دار الثقافة 1985)، ص 417.

(41) أسامة المقدسي، **ثقافة الطائفية: الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني**، ترجمة ثائر ديب (بيروت: دار الآداب، 2005)، ص 67.

التاسع عشر مثلًا، وتزاوج الوجهاء في ما بينهم. ولكن الحقيقة أن بشير الشهابي لم يتباهَ بتعدّد دياناته، بل كان يظهِر لكل طرف دينًا معيّنًا، ويوهمه أنّ هذا هو دينه الحقيقي.

والحقيقة أن هذا لم يكن خرقًا فحسبُ لتحريم تغيير الدين، بل أيضًا ممارسة لامتيازات الأسرة الحاكمة ومحاولة ضبطها السلطوي لاجتماعها السياسي المحلي لضمان ديمومة امتيازاتها، فثمة هوية للحكام وأخرى للمحكومين. والسلالة الأسرية أهمّ من الانتماء الطائفي في حالة الامتيازات. ووصف ميخائيل مشاقة علاقة الشهابيين بالدين كما يلي: «ولكن أمراء لبنان اجتذبهم المارونيون لمذهبهم تدريجيًا. وأما ساير عيلتهم (سائر عائلتهم) في حاصبيا وراشيا باقون لتاريخه متمسكون بدين آبايهم (آبائهم) المسلمين بالمذهب الحنفي [...] وفي ذلك الوقت كانت هذه العيلة (العائلة) يتزوجون من بعضهم، واختلاف الدين لا يمنعهم، حتى إنهم كانوا يتزوجون من أمراء المتن حال كونهم بذاك الوقت من الدروز»[42].

ولا يمكن في زمننا تخيل تغيير الحاكم لدينه، أو الزعيم الطائفي لطائفته في لبنان، وأن ينصاع له الناس كأنهم «أتباعه» أو «رعيته». وذلك ليس لأن الناس أصبحوا أشدّ تدينًا، بل لأنهم أصبحوا أوعى للهوية المشتركة التي تجمعهم بـ«الزعماء»، والمطالب المقدمة إلى الزعماء والتوقعات المترتبة على الارتباط بها، فهي صلة الوصل التي تشرعن المطالب على مستوى البلدة، أو الطائفة، أو القومية وغيرها.

ولا يمكن تخيل زعيم طائفة في عصرنا يغير دينه، بعد أن أصبحت الطائفية انتماءً قائمًا بذاته سياسيًا، وهذا من الأدلة القاطعة على حداثتها، أو لأنها أصبحت مرتبطة بالهوية الوطنية. ولكن حتى في عصرنا يلاحظ من يعيش في المشرق العربي صعوبة الزواج المختلط بين الطوائف، في الأوساط الفقيرة، والتشهير الاجتماعي

---

(42) ميخائيل مشاقة، «الجواب على اقتراح الأحباب»، وثائق مكتبة الجامعة الأميركية في بيروت، رقم 48532، ص 35-36. وهي وثيقة حررها ميخائيل مشاقة بخط يده في عام 1873 في دمشق.

الذي يترتب عليه، في مقابل سهولته في حالة الأغنياء، إذ إن المشترك الطبقي بين الأغنياء يعلو على الفوارق الطائفية في زمن السلم، كما أن زواج الغنيّ من طائفة غير طائفته أسهل من تزوج ابنة عائلة فقيرة من طائفة أخرى، فالمكانة الاجتماعية والطبقية قد تعوّضه عن «نقص الدين»، أو اختلاف الهوية.

وليس الإنسان العادي المعاصر في حاجة إلى تعريفه أن الطائفيّة ليست هي التديّن؛ إذ يميّز تلقائيًا بحسّه السليم أن الطائفيّة غير التديّن. وتعدّ الطائفيّة من منظور صاحب «الحس السليم» هذا ظاهرةً سلبيّةً، بينما غالبًا ما يُعدّ التديّن و«مخافة الله» ظواهر إيجابيّة. وهو يلاحظ أن الطائفيّين غالبًا ما يكونون غير متديّنين، وأن بعضهم علماني يستسهل استخدام أداة التعبئة والوحدة والتراص على أساس الهوية الطائفية، وينسحب من سياسات الأمة عمومًا ومن حقل الهيمنة الثقافية في الحيّز العمومي إلى حقل العصبية الجزئية وتمثيل ما يراه مصالح قطاع من الأمة.

إضافة إلى ذلك، نحتاج ربما هنا إلى تأكيد أن الطائفيّة في عصرنا ليست غير الدين فحسب، بل قد تكون عكس الدين أيضًا. وذلك ليس فقط لاعتمادها التعصب لجماعة بدل التعصب لنص أو قِيَم دينية، بل أيضًا لأنها تقوم بوضع حدود انتشار الدين الجغرافية (ولا سيما في حالة الديانات التبشيرية مثل الإسلام والمسيحية)، ولتثبيت هذه الحدود بوصفها فروقًا وهويات. وهي تعمل على أساس هذه الحدود. **فمن يعمل على تحديد انتشار الديانات في حدود طائفته إنما يضع حدود انتشار ديانته هو. ولا يكون ذلك عن قصد، بل لأن الطوائف هي تثبيت حدود أتباع معتقد ما اجتماعيًا، وهذا يولّد أيضًا حرّاسًا لهذه الحدود، في حين أن الدين قام على أساس نشره بين غير معتنقيه. وليس مصادفةً أنه في حالة الفرق المغلقة التي لا تقوم بالتبشير مثل العلوية، أو تمنعه، مثل الدرزية، يتطابق الدين والطائفة، ويمكن أن ينتمي المرء إلى الطائفة حتى من دون أن يعرف ما هو دينه. فالحدود المطلقة للطائفة تهمش الدين نفسه، وتصبح الطائفية هي الدين. إنه إيمان الأفراد بالجماعة، وليس إيمان الجماعة بدين معين.**

غالبًا ما عبّر نشوءُ الديانات عن ثورات وتحولات اجتماعية كبرى تحملها

الدولة، أو يعبَّر عنها ويبشّر بها الدين، أو كلاهما. ويتطابق ذلك «الانبعاث» و«الانتشار» في حقبٍ تاريخيةٍ معينّةٍ مع نشوء حضارةٍ بكاملها، كما في حالات الإسلام والمسيحية والبوذية. في حين أن الطائفيّة تثبيت للحدود القائمة، وهي بذلك تترجم مرحلة الانحطاط وضياع المعنى والانغلاق في الدين والحضارة عمومًا. إن أبلغ تعبير عن المنحدر الفاصل بين النهضة الدينية وانحطاط حالة الدين هو نشوء الطائفيّة الدينيّة.

ما ينهض على إثر ذلك هو الدولة والتنظيم العقلاني للمجتمع وهو ما يعني انحسار المجال الديني؛ فتحديد مجال الدين معرفيًا واجتماعيًا وسياسيًا هو العلمنة، ولكن الطائفة تعينه على البقاء في المجال العام، وحتى السياسي. وفي مرحلة العلمنة يتاح المجال لفصل أكبر بين القيادة الدينية والقيادة الطائفية التي قد تكون قيادات دنيوية (أي من غير رجال الدين)، وحتى علمانية.

وفي المجتمعات التي تهيمن عليها الثقافة الدينية بعد العلمنة يصاغ الاغتراب الفردي في المجتمع الجماهيري وعملية البحث عن معنى في أطر الإحياء الديني. ولكن الطائفة غالبًا ما لا تكون إحياءً دينيًا، بل هويةً اجتماعيةً موروثةً جرى إعادة بناء تاريخها على نحوٍ متخيَّل وتدوينه على أنه التاريخ الحقيقي الذي حدث بالفعل، لتحقيق وظائف معاصرة، وتسييسها في الصراع على الحصص في عهد الدولة الحديثة، ولا سيما التي لم تنجح في عملية الدمج الوطني في أطر مدنية يفترض أن الانتماء إليها فردي، أو على الأقل عابر للجماعات المولودة، مثل الأحزاب والنقابات والبرلمان ممثلةً عن المواطنين لا عن الجماعات.

إن التسييس الواعي للانتماء إلى جماعة دينية هو ظاهرة مرتبطة بمراحل تمايز فيها الدين عن السياسة، ونشأت فيها إمكانية التعبئة الطائفية في الصراع على الدولة. وتبيّن أن إحياء الهوية الطائفية الموروثة، وليس فقط تسييسها، هو من وظائف الطائفية السياسية. واعترض عدد من المتنورين النهضويين العرب على الطائفيّة السياسيّة. ونظروا إلى الإصلاحات التنظيماتية القانونية والحقوقية والمؤسسية التي عرفتها السلطنة في القرن التاسع عشر، من منطلق تعزيز وحدة السلطنة وقوتها، وقيامها على رابطة المواطنة العثمانية، ووصفوا «الطائفيّة

السياسيّة» باسم «الديانات السياسيّة»، تمييزًا لها من «الديانات الروحية»، وكانوا يرونها من آثار «المسألة الشرقية» بل في أساسها، التي زرعت «الأميال الغربية» (الميول) في صدور الملل المختلفة من العثمانيين، فجعلت كلّ ملّةٍ منها تنتمي إلى أممٍ من الأمم الأوروبية، وتلتمس حمايتها. ويرد هؤلاء «سبب فقد الوطنيّة في الشرق» إلى «الديانة السياسيّة ذاتها»[43]. وكتب جميل معلوف الذي اخترنا قبل قليل نصّه شبه المجهول في الكتابات عن فكر النهضة: «إن المداخلات الأوروبية في تركيا تفقدها الاستقلال والراحة وحريّة العمل. وإذ كانت الديانات السياسيّة هي أساس هذه المداخلات، فمحوها وتخليص البلاد منها من الأمور الأساسية الواجبة لحفظ كيان الدولة»[44]. ونذكّر مرة أخرى أنه حين يستخدم مصطلح الديانات السياسية فإنما يعني الطائفية.

مع هيمنة الدولة على المؤسسة الدينية ومع تطوّر صيرورة العلمنة إلى علمنة منظومات المعرفة البشرية، تتوقف التغيرات الاجتماعية والحضارية الكبرى عن التعبير عن نفسها بواسطة نشوء ديانات جديدة[45]. ولا تظهر ديانات جديدة إلا إذا كان المقصود بها الديانات العلمانيّة أو الدنيوية البديلة. وتنحسر الديانات «التقليدية» في حدودها، أو تتخذ شكل توليد كنائس أو مذاهب فرعية في إطارِها. وقد يتخذ هذا الانحسار شكل الطائفيّة، وذلك في المجتمعات التي لم تتبلور فيها الدولة/ الأمة بوصفها كيانًا مواطنيًا اندماجيًا عابرًا للجماعات. هنا نعود لنلتقي بالطائفيّة بوصفها نتاجًا للعلمنة المتأخرة، أو المعاقة؛ إذ يؤدي وجود الدولة هذا من دون ضمان حقوق المواطنة وحمايتها للفرد، ومن دون هيمنة الجامع الوطني عبر مؤسسات هذه الدولة في النهاية، إلى صراع بين

---

(43) جميل معلوف، **تركيا الجديدة وحقوق الإنسان** (ساو باولو: مطبعة المناظر، [د. ت.])، ص 89-90. نعتمد هنا النسخة التي أهداها المؤلف بخط يده إلى المجمع العلمي العربي بدمشق في 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1921. في نهاية الكتاب، يكتب مؤلفه أن تحريره انتهى عام 1908.

(44) المرجع نفسه، ص 92.

(45) ورد في هامش سابق أن المؤلف تطرق إلى هذا الموضوع في: عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، 2 ج في 3 مج (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013-2015)، ج 1: **الدين والتدين**، ص 419-420.

الطوائف على اقتسام الدولة ونسب المحاصصة فيها. وهذا تحديدًا ما يميّز الطائفية السياسية.

يرى برهان غليون أن الدولة الإسلامية، بخلاف أوروبا، خرجت من القرون الوسطى أشدّ تعصّبًا وأقل تسامحًا في الشأن الديني[46]. يصح هذا الحكم إذا عددْنا الحروب الدينية الطويلة التي وقعت في أوروبا كأنها ضمن القرون الوسطى، مع أنها وقعت بعد انقضائها بموجب التحقيب المعروف. وظلت الحروب المذهبية - الدينية قائمة في أوروبا كما في العالم الإسلامي بعد قرنين على الأقل من نهاية العصور الوسطى. وهو ما توضحه الحروب العثمانية - الصفوية وحرب الثلاثين عامًا في أوروبا. لقد ترافقت بدايات الحداثة الأوروبية مع عمليات المذهبة الشاملة وانتشار التعصب الديني.

والصحيح أن الدولة الإسلامية خرجت من الحروب الدينية أشدّ تعصبًا وأقلّ تسامحًا وتعدديةً في الوقت ذاته من الدولة الإسلامية ذاتها، في بعض مراحل القرون الوسطى التي شهدت مراحل ازدهار في نشوء المذاهب الفلسفية والكلامية والفقهية والدينيّة، وتعددها وتنازعها. فالتعدد والصراع خلال القرنين الرابع والخامس كانا دليل دينامية روحية - اجتماعية في الاجتماع الإسلامي. وكانت سياسات «إحياء السنة» خلال العهود السلجوقية - الزنكية - الأيوبية التي يرميها التاريخ التخيلي الشيعي بمحاولة تصفية الشيعة بشريًا ومذهبيًا متعايشة مع استمرار الطوائف الشيعية المختلفة، في ما عدا ما تعلق بصدامات لاعتبارات عسكرية في بدء مرحلة صلاح الدين الأيوبي. ولم يحدث التعصب السني الشديد في محاولة إقصاء الشيعة والفرق الشيعية العرفانية عمومًا عن المجال الاجتماعي - الأيديولوجي بأشد السبل القسرية إلا في عهد المماليك، وبلغ ذلك ذروته في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي بعد عملية تثبيت المذاهب الفقهية وفرضها على التدين الشعبي.

(46) برهان غليون، **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، ص 103.

مع تحول الخليفة في عهد المماليك إلى منصب شرفي أو «عين من الأعيان» لا أكثر بلغة المقريزي، أدى الاستقلال النسبي بين السلطتين البيروقراطية - العسكرية والمؤسسة الفقهية إلى توجه المؤسسة الدينية المتمثلة بالفقهاء إلى المجتمع توجهًا رئيسًا. ورسّمت مأسسة السلطة الفقهية أو العُلَمائية تبنيًا فقهيًا وعقائديًا للسنية، حكمت بواسطته على غيرها من فئات إسلامية أخرى وغير إسلامية؛ فالذين يسيرون على هدي العلماء والمؤسسة الفقهية من أهل السنة والجماعة هم الملة. وساهمت هذه المأسسة السنية أيضًا في ترسيخ العلاقة بين رجال الدين وأتباع الديانات والمذاهب الأخرى بوصفهم طوائف، في مقابل ما بات يُعدّ المذهب «الرسمي»، أو الدين المهيمن. وهو مهيمِنٌ لأن السلطان يفرضه ويحمي سلطته ونفاذه، أي لأنه مهيمَنٌ عليه من جهة السلطان. ولكن لم يكن ممكنًا تصور أتباع المذهب السني (أو للدقة المذاهب السنية الفقهية) في مختلف أرجاء السلطنتين المملوكية ومن بعدها العثمانية بوصفهم يؤلفون طائفة دينية، أو يتخيلون أنفسهم بوصفهم طائفة دينية. فهم يعدّون أنفسهم أمة محمد، أو ملته، أو أتباع شرعه، ولكنّهم لم يشكلوا جماعة واحدة من أي نوع. وفي ما عدا العشائر، كانوا دائمًا جماعات أهلية محلية وطرقًا صوفيةً وأصنافًا حِرَفيةً وفرقًا دينية. فهذه الجماعات، ومثلها الأقليات المسيحية واليهودية، هي كيانات محلية غالبًا، تسكن في حي معين، وتعمل في حِرَف محددة، أو تسكن في قرية أو مجموعة قرى، وتستخدم الدين لأغراض اجتماعية وسياسية متعلقة بإعادة إنتاج الجماعة الدينية بما هي جماعة هوية ذات نمط حياة خاص، كما ينظم «قاداتها» العلاقة بالسلطة الحاكمة والطوائف الأخرى. وتتمثل هذه القيادة بداية برجال الدين، وذلك قبل علمنة الطوائف ذاتها، بمعنى علمنة أطرها المؤسسية ومجالسها المِلّيّة أو الاجتماعية بحيث سيصبح الناطقون باسمها من العلمانيين.

اعتنقت الطوائف المسيحيّة التي تكوّنت في القرن الخامس الميلادي في المشرق في سورية وفلسطين ومصر وأرمينيا مذهب الطبيعة الواحدة للمسيح، واختلفت بذلك مع الكنيسة البيزنطية المهيمنة في الشرق. أمّا النساطرة فلجأوا إلى فارس في عهد الساسانيين. ولم تكن هذه الطوائف معترفًا بها في العهد البيزنطي. ولهذا كانت عمليًّا تعيش باستقلال عن الدولة عندما فتح المسلمون

البلاد المذكورة، لكنّ الإسلام اعترف بوجودها عمليًّا عبر نظام الذمّة. وبالطبع ليس من مكانٍ لها في إطار الأمة الإسلامية، إذ إنها جماعات قائمة خارج الأمة، فهي ليست طوائف من الأمة (بمعنى أجزاء منها).

«وفي أصل هذا النظام الذي لا يصحّ وصفه بالمتساهل - إذ إنّ هذه اللفظة لا تتّفق على الإطلاق مع علّة وجود الحريّة الممنوحة لأهل الكتاب في الدولة الإسلامية - بل بنظام الوجود الشرعي، هناك آية نيّرة تحكم الموقف من المعنيّين به: فقد كان القرآن واضحًا وحاسمًا بشأن أهل الكتاب. إذ ينصّ على وجوب اعتناق المشركين للإسلام تحت طائلة الموت، بينما استثنى أهل الكتاب من هذا الحكم واحترم إيمانهم، على أن يُعربوا عن خضوعهم ويدفعوا الجزية أي ضريبة الأعناق»[47]. ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: 29).

منذ ذلك الحين وحتى العصر الحديث تألّفت الدول الإسلاميّة «من فئتين من الرعايا [...] المؤمنون الفعليون، وأصحاب الجزية الذين هم في ذمّة الإسلام، أي المنتمين إلى نصابٍ أدنى بكثير من النصاب الذي ينتمي إليه المؤمنون، بحيث لا يخوّلهم انتماؤهم الحق بأيّة ضمانات لحيواتهم وأموالهم» سوى حق الشريعة المعبر عنه في أحكام الذمة[48].

وعلى هذا الأساس تكوّن الشرع بأحكامه المتعلقة بأهل الذّمة، والتي جرى تطبيقها في حالات معينة والتراخي بشأنها في حالات أخرى. و«كان على السلطة الإسلاميّة، بموجب هذه النظرية، أن تكتفي بممارسة رقابتها على الجماعة، وبجباية الجزية المفروضة عليها، وبتأمين المساعدة والحماية لها من كل ما يمسّ حقوقها. والذمة عبارة عن معاهدة حماية». «والمصادر التي تحلّل هذا العهد القائم بين السلطة الإسلاميّة والطوائف الخاضعة لها، إنّما تحلّله بناءً على معاهدة الحماية هذه، فتأتي

(47) ربّاط، ص 45.
(48) المرجع نفسه، ص 46.

على ذكر أهل الذمة أو الذميين (أي الذين هم في عهدة المسلمين وذمتهم) أو على ذلك أهل العهد أو المُعاهدين (أي الذين تعهّد المسلمون تجاههم). وكلّها تعابير تستعملها كتب الفقه للدلالة على أولئك الذين خضعوا إلى حكم الإسلام وعاشوا ضمن ربوعه دون أن يعتنقوه كدين»[49]. ويؤكد إدمون ربّاط هنا على وجود اجتماعي سوسيولوجي لطوائف من أهل الكتاب تحكمها الدولة الإسلامية: «وبالتالي، فإن الفقهاء هم الذين استطاعوا، عبر انصرافهم لممارسة الشؤون الإداريّة، أن يستخلصوا نظريّة متكاملة لوضع أهل الذّمة في ديار الإسلام. إذ نجد في كل مؤلّفاتهم تقريبًا فصولًا تتناول القواعد الفقهيّة التي تحكم الوضع المذكور. بل إنهم كرّسوا لهذا الوضع دراسات كثيرة تقتصر عليه وحده، ويستخلص من الطريقة المتّبعة في هذه الدراسات ومن الحلول التي جاءت فيها ذلك الطابع الطائفي الواضح الذي يطبع وضع أهل الذمّة القانوني، بمعنى أنّ الحقوق التي تنصّ عليها لا تهتم بالفرد غير المسلم إلا على سبيل الاستثناء. فهي تعالج بالدّرجة الأولى وضع أهل الذمّة ككل بوصفهم تجمّعات ينبغي أن تُطبّق عليهم القواعد المذكورة في ظروف متنوعة وعلى رأسها قواعد جباية الضرائب»[50].

ثانيًا: العلمنة والطائفة الدينية في القوميات المتأخرة: الحالتان البلقانية والعربية

يثار هنا سؤال: هل كان لدى النّاس العاديين ما قبل الحداثة أي في حالة الإمبراطوريات (وكل منها يدعي أنه مركز رسالة عالمية مسكونية بالمعنى الديني الكوني أو إمبراطورية بالمعنى السياسي) وعي طائفي محدد، يتلاءم مع تركيبنا المعاصر للهويّة الاجتماعيّة؟ ونقصد هنا الهوية الاجتماعية التي تتجاوز الجماعة المباشرة التي ينتمي إليها الفرد. هذا السؤال سأله المؤرخ كريستوفر بايلي (Christopher Bayly) بشأن الهند ما قبل الحديثة[51]، ونحن نسأل: هل كان ثمّة

(49) المرجع نفسه، ص 155-156.

(50) المرجع نفسه، ص 156.

(51) C. A. Bayly, «The Pre-History of 'Communalism'? Religious Conflict in India, 1700-1860,» *Modern Asian Studies*, vol. 19, no. 2 (1985), pp. 177-203.

وعي طائفي يتجاوز الانتماء إلى جماعة دينية محلية، ويتجاوز التصنيف بين مسلم ومسيحي ويهودي إلى كيانات اجتماعية عابرة لحدود المحلية؟

يمكن الحديث عن وعيٍ كهذا في ظل الحكم العثماني عند شعوب البلقان؛ حيث ساد تطابق الاختلاف الديني مع الإثني القومي، ونشأت جماعة متخيلة تجمع بين الأرثوذكسية والوطنية/ القومية. ولكن الأكثر دقة هو أن ما نشأ في البلقان نوع من قومنة الأرثوذكسية في مواجهة الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية وليس العثمانية، إذ إن هذه الكنيسة (كنيسة الفنار) التي كرست الدولة العثمانية سلطاتها في المجال العثماني، بما زاد عن سلطاتها في عهد بيزنطة، قد تحولت في مرحلة نشوب حركة القومية اليونانية في القرن التاسع عشر، ليس إلى «المرجع الرسمي لجميع اليونانيين في جميع أحوالهم الشخصية، وأمورهم الدينية والمذهبية» فحسب، بل تعدى ذلك «إلى نشر اللغة اليونانية والثقافة اليونانية بين الشعوب الأرثوذكسية غير اليونانية أيضًا، لأنها كانت تعتبر نفسها بطريركية مسكونية»، «بمعنى أن سلطاتها تشمل جميع الأرثوذكس في جميع أنحاء المسكونة»[52].

من هنا اصطدمت بحركة القومنة البلغارية للبلغار الذين كانوا أرثوذكسيين في العقيدة والطقوس، فبلغرت تلك الحركة الأرثوذكسية اليونانية لغويًا، وهو ما ينطبق على رومانيا في شكل صراع بين الرومانية واليونانية[53]. وهو ما قد يفسر أن حركة قومنة البوشناق أو البوسنيين قد تأخرت بالنسبة إلى الشعوب البلقانية الأخرى، إذ استغلت النمسا قيام جمعية الاتحاد والترقي بإخماد التمرد على الحكم الدستوري وخلع السلطان عبد الحميد الثاني في عام 1909 بضم مقاطعتي البوسنة والهرسك إليها على نحو رسمي بعد أن كانت تديرها إدارةً كاملةً بموجب معاهدة برلين (1878) مع بقاء سيادة اسمية للسلطان العثماني عليها. وكانت الإمبراطورية النمساوية مركز رسالة مسكونية كاثوليكية؛ ما ألحق البوسنيين كليًا

---

(52) ساطع الحصري، **محاضرات في نشوء الفكرة القومية**، سلسلة التراث القومي؛ 5، طبعة خاصة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، ص 60.

(53) المرجع نفسه، ص 69-80.

من الناحية السياسية بالنمسا، فعزز الضم الديناميات الإسلامية الهوياتية للبوسنيين تجاه إلحاقهم بالمركز الكاثوليكي الإمبراطوري[54].

تثير مسألة تقومن البوسنة والهرسك أسئلة التقومن في ما أطلقنا عليه «القوميات المتأخرة» عن مشكلة اندماج الجماعات الدينية المختلفة، والتي بينها تاريخ طويل من الصراعات والنزاعات، والتي تنتمي إلى أصول إثنية ولغوية واحدة[55]. ولهذا، لا أقترح أن يطمئن العرب إلى فكرة كون البوسنيين والصرب ليسوا من شعب واحد. وفي الحصيلة؛ لا يمكن أن يقع لأي شعب عربي ما وقع لهم، فثمة أساس للاعتقاد أن السياسة يمكنها أن تقومن طوائف الشعب الواحد الدينية.

نجد عند باحث لبناني مقولة أن الطائفيّة ليست من خصائص الشعب اللبناني، إذ عرفتها شعوبٌ كثيرة، لكنّها تجاوزتها غالبًا. «ولم يزل يوجد منها

---

(54) المرجع نفسه، ص 114.

(55) إن العلاقة بين القومية بوصفها تمثلًا أيديولوجيًا تخييليًا لكيان اجتماعي - ثقافي - تاريخي يسمّى «الأمة»؛ تطورت هنا في شروط اندلاع حركات التقومن في منطقة البلقان، بوصفها حركات قومية تحاكي اندلاع الحركات القومية الأوروبية وتستند بقوة إلى عناصر الهوية. تنطبق حالة «القوميات المتأخرة» على تخلّق قوميات البلقان خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ولا سيما في العقدين الأولين من القرن العشرين، والتي يتمثل محددها الرئيس في أن القومية لم تنشأ مبكرًا وبانسجام مع توحيد الدولة ونشوء طبقة وسطى وتوحيد الاقتصاد الوطني ووضع الحدود الجمركية، بل متأخرًا، إذ أدّت الأيديولوجيا القومية وعوامل الهوية، في توحيد الناس، دورًا حاسمًا، وهي التي قادت إلى توحيد الدولة أو نشوء الدولة الوطنية وليس العكس، بوصفه مطلب حق تقرير المصير. يُنظر: عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 170-172، 176 و182. ولا شك في أن حركة التقومن اليوناني كانت الأبكر والأشدّ أثرًا منذ اندلاعها في بداية عشرينيات القرن التاسع عشر (1821) وصولًا إلى إعلان استقلال اليونان عن الدولة العثمانية. وقد حدث ذلك في سياق بروز المسألة الشرقية بوصفها مسألة يرتبط بها ميزان القوى الذي قام عليه نظام العلاقات الأوروبية بين الدول الأوروبية من جهة وبين كل منها والدولة العثمانية. لقد كان البلقان في المنظور الأوروبي أوروبيًا، وكان الاسم الغربي للبلقان العثماني هو «تركيا الأوروبية» قبل أن تتكرس تسمية الجغرافي الألماني أ. زيون له بدءًا من عام 1809 حين أطلق على المنطقة اسم «شبه جزيرة البلقان». يُنظر: ميشن فيهو، «مقدّمة»، في: محمد موفق الأرناؤوط، **البلقان من الشرق إلى الاستشراق** (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2014)، ص 9-10.

اليوم، سوى استثناءات في طريقها إلى الزوال»[56]، يذكر منها على سبيل المثال، قضيّة إيرلندا والبوسنة والصرب وكوسوفو في المدة الأخيرة، ثم يتابع قائلًا: «لكنّ الوضع الطوائفي في لبنان، يتخذ شكلًا مختلفًا عن الأوضاع في إيرلندا وأوروبا الوسطى، ذلك أنّ البوشناق والصرب والكرواتيين يكوِّنون شعوبًا مختلفة اللغة والعرق والدين. أما في لبنان، فالطوائف جميعها تتكلم لغة واحدة، وهي ذات أصول عرقيّة واحدة، وتراث فكري وتاريخي مشترك. وهذا ما يؤهل اللبنانيين، بالنظرة المتجردة وبالروح الإيجابيّة لإنجاح الحوار بين هذه الطوائف»[57].

والحقيقة أنه في حالة البوسنة ساهم الاختلاف الديني في إيجاد شعوب لم تكن قائمة بصورة قومية. كانت عملية تقومن البوسنة المسلمة آخر عمليات التقومن البلقاني. وكان البوسنيون قد تميزوا من غيرهم من شعوب البلقان التي خضعت للعثمانيين؛ إذ دخلوا مبكرًا في الإسلام، وعلى نحو شبه جماعي؛ ما جعلهم يرتبطون بعلاقات وثيقة عضوية مع العالم العثماني الإسلامي. وكانوا يشتركون مع الصرب (الأرثوذكس) والكروات (الكاثوليك) لغويًا وإثنيًا. وارتبطت عملية تقومنها، إلى حد بعيد، بتخلي الدولة العثمانية عنها لمصلحة الاعتراف باحتلال النمسا لها وإدارتها تحت السيادة الاسمية للسلطان العثماني في معاهدة برلين (1878)، حيث اتبعت الإدارة الإمبراطورية النمساوية - المجرية خلال الفترة الواقعة بين إدارتها للبوسنة والهرسك وبين انهيار الإمبراطورية نفسها (1878-1918)، سياسة تتكثف اتجاهاتها بغربنة البوسنة أو أَوْرَبتها، واحتضان نخبة بوسنية جديدة تتولى الدعوة إلى اندماج هذا «الجزء الباقي من الشرق في البلقان» أي الجزء العثماني المسلم الباقي في أوروبا الهابسبورغية.

وقد تولَّت هذه النخبة ترويج روح جديدة تقوم على فسخ وهم العودة إلى الحكم العثماني بعد تخليه عن البوسنة، واندماج المسلمين البوسنيين بالصرب (الأرثوذكس) والكروات (الكاثوليك) استنادًا إلى الخصائص القومية الإثنية

(56) عادل إسماعيل، **الفتن الطائفية وحروبها في لبنان: أسبابها وأسرارها** (بيروت: دار النشر للسياسة والتاريخ، 2007)، ص 85.

(57) المرجع نفسه، ص 86.

واللغوية المشتركة. وترافق ذلك مع تغير التركيبة المذهبية الدينية لكبرى مدن البوسنة، وهي سراييفو، نتيجة الهجرات الخارجية والداخلية الجديدة الداخلة، بحيث لم يعد السكان المسلمون فيها بحلول عام 1910 يشكلون أغلبيتها. من هنا، وإثر ضم الإمبراطورية النمساوية - المجرية للبوسنة والهرسك نهائيًا، شكلت تلك النخب في عام 1911 «المنظمة المتحدة للمسلمين» (MUO) التي أصبحت الحزب الرئيس للمسلمين في البوسنة، وطالبت بنوع من حكم ذاتي للمسلمين في إطار إمبراطورية آل هابسبورغ، لكن الحركة القومية اليوغسلافية عدّت الصرب والبوسنيين والكروات أمة واحدة، وهكذا جرى تشكيل مملكة جديدة بعد انهيار الإمبراطورية النمساوية - المجرية ستحمل لاحقًا منذ عام 1929 اسم مملكة يوغسلافيا، ثم إعادة تشكيل جمهورية يوغسلافيا الفدرالية في عام 1945 في مرحلة تيتو التي مثلت نقطة تجدد الدعوة إلى «الفدرالية البلقانية»، حتى إن ألبانيا كادت أن تنضم بتأثير هذه الدعوة إلى الفدرالية اليوغسلافية في عام 1948 لولا تدخل ستالين ضد المشروع اليوغسلافي، والذي رأى فيه ستالين توسعًا لنفوذ تيتو باسم الفدرالية البلقانية[58].

أما في حالة العرب، فقبل أن ينضج الفارق القومي لم يكن هناك اختلاف ديني عربي قابل للتحول إلى هوية معارضة للعثمانيين. فلم تشكل المسيحية العربية في حد ذاتها هوية معارضة قبل تشكّل القومية العربية فكرةً وحركةً. وتركزت المعارضة العربية المسيحية بمعارضة الهيمنة اليونانية على الكنيسة على صورة تعريب تبعها تأسيس لكنيسة الروم الملكيين (الكاثوليك). ولم يقدم العثمانيون دولتهم بوصف التركية أبدًا، بل كانوا يسمونها على الدوام «الدولة العلية العثمانية»، وعبروا دومًا عن المرادفة بين «الدين» و«الملة». ويشير ساطع الحصري إلى أن السلاطين وبيروقراطيتهم ما كانوا ينعتون أنفسهم بالتركية لأن «كلمة التركية كانت قد أصبحت في عرف رجال الدولة وكتابها مرادفًا للعامية والبدائية»، بل بـ«العثمانية» حتى مرحلة حكم الاتحاد والترقي بعد الانقلاب الدستوري (1908-1918)؛ إذ تبلورت النزعات القومية الطورانية أو التركية الجامعة والتركية في إطار هذا

(58) قارن بـ: الأرناؤوط، ص 51-67، وبـ: فيهو، ص 17.

العهد[59]. والعثمانية كما ننظر إليها هي اسم جامع لتعددية هويات مشمولة في كلمة إمبراطورية، ومثلتها الدولة العثمانية قبل أن تنشب فيها حركة القوميات الحديثة، وتتحول إلى «الرجل المريض» في النظام الأوروبي الحديث للعلاقات الدولية في القرن التاسع عشر، وتغدو محور «المسألة الشرقية».

يسمح ذلك بملاحظة أن «السجل التاريخي الذي تركته النّخب الإسلاميّة وغير الإسلاميّة لنا يقترح أنّ المسيحيين واليهود في المدن تكيّفوا لكونهم محكومين بأعراف ومفاهيم ومصطلحات إسلاميّة، وأنّهم تذوتوا التمييزات الاجتماعيّة والحدود المفروضة بواسطة الرؤية الإسلاميّة للعالم ولغتها وكأنها تخصّهم»[60]. ولكنّهم كانوا مِلَلًا بمعنى جديد لم يكن سائدًا في السابق. لقد كانوا يتّبعون عقيدة غير الإسلام، وشكلوا جماعات محلية في حاراتهم وقراهم. ولكن وحصرًا في مرحلة اللقاء مع الغرب المتفاوتة التوقيت بين المناطق المختلفة، بدأ المسيحيون العرب يميزون أنفسهم بوصفهم جماعة عابرة للمحلية، وطوائفَ شاملةً، وذلك بالتزامن أيضًا مع اعتراف السلطنة بهم كياناتٍ دينية - اجتماعية في إطار ما دُعي بـ«نظام الملل العثماني» (مع أنه لا دليل على أن هذا النظام حال كونه نظامًا قانونيًا كان قائمًا قبل عصر التنظيمات، بل أطلق مصطلحًا على السياسات العثمانية الدينية تجاه أهل الذمة والمستأمنين من الأجانب). ثم أصبح المسيحيون واليهود مِللًا على طول الإمبراطورية وعرضها، بأن أصبحوا مواطنين عثمانيين في الوقت ذاته، وذلك في مرحلة التنظيمات. ونشأ مع الطوائف نزعة تتجاوزها بالانتماء إلى الوطن، والعرب وغيرها، أي بنشوء انتماءات وطنية وقومية عربية تشكّل أساسًا لفهم الجماعة الرئيسة التي ينتمي إليها الإنسان، ويعرّف نفسه بها (إنها جماعة الهوية).

وفي العصر الحديث صعدت ظواهر جديدة تاريخيًا. فنشوء الدولة الوطنيّة ذات السيادة، والتوق إلى إقامتها في البلدان التي لم تقم فيها، وتطوّر مفهوم الأمّة

(59) الحصري، ص 91-92.

(60) Bruce Alan Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 5.

على أساس التوق إلى التعبير الكياني عن الجماعة في دولة، كلها عوامل شيدت بنى اجتماعية جديدة، بما فيها العلاقة بين الفرد والجماعة القومية والوطنية التي ينتمي إليها، بحيث لا يقوم على أساس التبعيّة الدينيّة، سواء أتعدّدت الطوائف داخل هذه الجماعة أم لم تتعدد.

ثالثًا: أفول الطوائف وصعودها في ظل العلمنة

إن تطور المدينة الاقتصادي والاجتماعي، وانتشار الوطنيّة المحليّة والقطريّة، والعلمنة التدريجيّة للحياة اليومية بمعنى انتشار أنماط المعرفة غير الدينية، واتساع الفئات المتخففة من الفرائض والواجبات الدينية وبقائها محصورة في فئات تقليديّة من المجتمع، تذيب الفوارق بين هذه الجماعات الأهلية بالتدريج. فتزول الطوائف الدينية بوصفها كيانات اجتماعية بالتدريج، وتندمج في إطار جماعات جديدة في المدينة، أو متخيلة على مستوى الوطن. ولا شك في أن مرحلة الاستعمار ونشوء الدولة الوطنية بعد الاستقلال (في بداياتها على الأقل) ساهما في تجاوز الناس للحدود الطائفية في علاقاتهم الاجتماعية والاقتصادية.

يبقى لحدود الطوائف حراس ومديرون ومسيَّرون من المتدينين والعلمانيين على السواء، وبخاصة المتضرّرين من تحييد الفوارق بين الطوائف والديانات في مجالات حياتية معينة. وتبرز الهويّة الطائفيّة عند تعرّض أتباع عقيدة معينة إلى تهديد أو نتيجة لقدرة فئات معيّنة من الطائفة على نشر الاعتقاد بوجود تهديد. وهو على نوعين متناقضين: أ. مخاطر تهدد الأفراد بسبب انتمائهم الديني هذا (أي بسبب انتمائهم إلى طائفة دينية معينة)، ب. التهديد لوجود الطائفة نفسها، والناجم عن اندماج الأفراد بأفراد الطوائف الأخرى.

ثمّة شعرة تفصل بين التهديد الحقيقي الناجم عن استخدام الفوارق الطائفيّة من طرف قوة خارج الطائفة، سواء أكانت دولة استعمارية أم نظام حكم وطني أم نخب طائفة أخرى، وبين تحويل الخوف والتهديد إلى أيديولوجيا طائفيّة تحافظ على تماسك الطائفة داخليًّا. في هذه الحالات، غالبًا ما تُعاد كتابة التاريخ، فيُكتب كأنّه تاريخ طائفي من الصراع والتهديد والظلم والمظلوميّة، أو تاريخ من التعايش

والتسامح والإخاء. وفي الحالتين تُفرَض على التاريخ تصورات قوى سياسيّة متصارعة في الحاضر. ولم يبق صحافي أو سياسي أو معلق غربي إلا وحفظ عن ظهر قلب المقولة الزائفة التي تعيد الصراع الشيعي - السني في عصرنا إلى وقائع جرت قبل أكثر من 1400 عام، من دون أن تخطر ببالهم فكرة بديهية وهي أنه صراع سياسي راهن يتخذ أشكالًا طائفية. يؤكد محررا كتاب صدر مؤخرًا (عام 2017) مقولة إنّ الإسلام تشعّب إلى شيعة وسنة قبل 1400 عام، لكنّهما يرفضان أن تكون هذه الحقيقة تفسيرًا لتفجّر الصراعات الطائفيّة في عالمنا اليوم. ويتعرّض المحرران وعديد من الكتاب غيرهما إلى خطابَي الرئيس باراك أوباما في 14 كانون الأول/ ديسمبر 2011، و12 كانون الثاني/ يناير 2016؛ إذ يقول فيهما أوباما إنّ الصراع في الشرق الأوسط يعود إلى ما قبل ألف عام[61]. هذه المقاربة انتشرت بين السياسيين الأميركيين، الديمقراطيين والجمهوريين. والجميع يعود إلى عام 632م بوصفه بداية للصراع، ومنهم السناتور تد كروز (Ted Cruz) والسناتور ميتش ماكونل (Mitch McConnell) رئيس الأكثريّة الجمهوريّة في الكونغرس[62]. ثم يكرّر ذلك صحافيٌّ يدَّعي خبرة في الشرق الأوسط، ويقتبسه بعض العرب، وهو توماس فريدمان في مقالة له عن الصراع الحالي في اليمن أنّه يعود إلى القرن السابع الميلادي[63]. ويدّعي ولي نصر الذي كان كتابه **الصحوة الشيعية: كيف تُشكّل الصراعات داخل الإسلام المستقبل** مؤثرًا في مرحلة أوباما، أنّ طبيعة السياسة في الشرق الأوسط قد تغيّرت وأنّ مصطلحات مثل الحداثة والديمقراطيّة والأصوليّة والقوميّة لم تعد كافية لفهم السياسة في الإقليم، «إنّها العداوة بين الشيعة والسنة التي تُشكّلُ السلوكيات وتحدّد الآراء المسبقة وتضع الحدود الفاصلة وتقرّر ما إذا كانت الاتجاهات الأخرى ذات علاقة»[64]. وهو يسقط هذه العداوة بوصفها

---

(61) Nader Hashemi and Danny Postel, «Introduction: The Sectarianization Thesis,» in: Nader Hashemi and Danny Postel (eds.), *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East* (London: C. Hurst and Co., 2017), pp. 277-278, footnote 3.

(62) Ibid., p. 2.

(63) Thomas L. Friedman, «Tell Me How this Ends Well,» *New York Times*, 1/4/2015, accessed on 18/7/2017, at: http://ow.ly/Vf8S30dIyyb.

(64) Vali Reza Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future* (New York: W. W. Norton, 2006), p. 82.

محددًا لسلوك الجماعات على التاريخ كله، ويصل إلى استنتاج، كما سبق أن بيّنا، مفاده أن على الولايات المتحدة أن تتحالف مع «الشيعة» (وتعميماته هذه جائزة كما يبدو حين يكتب المرء في الولايات المتحدة عن السنة والشيعة والمسلمين عمومًا، ولا يمكن تخيّل التعميم بشأن اليهود أو المسيحيين) لأنّ التهديد الرئيس للولايات المتحدة هو التطرّف السني للقاعدة والوهابيّة والسلفيّة وشبكة الإخوان المسلمين في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وأوروبا. والأيديولوجيّة السياسيّة والدينيّة السنية تتجه في طريق الاتجاه الخاطئ نحو التطرّف والعنف، أما الشيعة فيخرجون من سنوات الظلمات الأيديولوجيّة الثوريّة المتطرفة، في حين يدخل «السنّة» في سنوات ظلمتهم[65].

لا تسقِط هذه المقاربة اللاتاريخية الطائفيةَ السياسيةَ على التاريخ فحسب، بل تنشر مزاج العزوف عن فهم ما يجري في الحاضر، والابتعاد عن جذور القضايا والمشكلات في المجتمع والاقتصاد والسياسة في البنى القائمة وماضيها القريب وسياسات الدول، باتجاه جذور أخرى دينية وثقافية تاريخية تضفي غموضًا مصطنعًا على مشكلات البلدان العربية، كأنها تنبع من جوهر عابر للتاريخ، يغني الخوض فيه عن حل المشكلات في الواقع.

لقد أدت صيرورة العلمنة في أوروبا إلى اندماج الطوائف عبر المواطنة والوطنية؛ فلم تعد الطائفة مرجعية الفرد السياسية، ولا حتى الاجتماعية. وخلافًا للمشرق لم تفسر علمانية الدولة بوصفها تهديدًا لثقافة الأفراد الأصيلة، أو ذواتهم الثقافية، ما عدا في الدول التي تأخر تحديثها مثل روسيا، حيث بدا التحديث تغربنًا. كما أنها لم تُفسّر العلمنة بوصفها قناعًا لسيطرة أقلية طائفية. أما في بلادنا، فقد فُرِضَت العلمانية من أعلى بواسطة الدولة، وبدت تهديدًا لثقافة غالبية الناس الدينية. وبدت العلمانية عمليةَ تخلٍّ عن الهوية الذاتية المعيشة مفروضة من أعلى، أو محاولة لنزع الهوية كما يفهم برهان غليون الحالة التونسية البورقيبية والحالة التركية الكمالية[66]، واللتين كانتا محكومتين بمفهوم العلمانية وسياساتها في

(65) Ibid., p. 250.

(66) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ط 3 (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، مقدمة الطبعة الثالثة، ص 26-27.

مرحلة الجمهورية الثالثة الفرنسية التي تبنت رؤية وسياسات علمانية راديكالية تقوم على الفصل التام بين الدين والدولة (حتى في المجال العمومي). وظهرت المشكلة على مستوى الاجتماع السياسي في أن ميْل الأقليات الدينية إلى دعم دولة علمانية، وهو ميل مفهوم، تقاطع مع رغبة النخبة السياسية الجديدة بإبعاد الجمهور عن السياسة. وهو ما نفهمه من اقتران محاولات العلمنة البيروقراطية مع التسلطية.

قادت عملية التحديث والعلمنة في الغرب صيرورة اندماج وانقسامات أفقية طبقية للمجتمع، في حين أنها قادت في الشرق إلى تعزيز الانقسامات العمودية العصبوية للمجتمع[67]، وتحويلها إلى انقسامات على مستوى الدولة كلها. ويعيد برهان غليون هذه العملية إلى مرحلة شعرت فيها الأغلبية في المشرق (في بلاد الشام) بتزعزع الأرض تحت أقدامها مع فرض إبراهيم باشا المساواة بالحقوق بغض النظر عن الانتماء الطائفي في زمن الحكم المصري لبلاد الشام في النصف الأول من القرن التاسع عشر. ثم ما لبثت المرحلة الاستعمارية أن جعلت العلمانية رهينة لها[68].

والأهم من ذلك أن السلطات العلمانية العربية في صورتها الدكتاتورية بعد الاستقلال قامت بإقصاء الأغلبية عن عملية صنع القرار. والمقصود أغلبية السكان، وليس بالضرورة الأغلبية الطائفية. وفرضت العلمانية من أعلى قبل أن تتعلمن ثقافة النخب وفلسفتها[69]، وتنتج مثالًا إنسانيًا جديدًا غير ديني. وهو يرى أن البديل القيمي الذي طُرح، وهو تقديس الحداثة والتكنولوجيا، لم ينجح في تنصيب مثل أعلى حضاري جديد بديل من الدين[70]. ويمكننا عدُّ عجز الحداثة العربية عن تقديم نسق أو أنساق أخلاقية من خارج الدين من أهم مصادر الأزمة؛ فمع تهميش الدين وتسييسه وتقليل أهمية مكوناته الأخلاقية برزت مشكلة حقيقية

---

(67) المرجع نفسه، ص 32 و37.

(68) المرجع نفسه، ص 86. ونجد هذه الحجج نفسها والشرح نفسه في: برهان غليون، **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، ص 76.

(69) المرجع نفسه، ص 87 و93-94.

(70) المرجع نفسه، ص 50.

على مستوى الأخلاق الاجتماعية، فالأيديولوجيات العلمانية لم تقدم بدائل على هذا المستوى.

مارس الاستبداد العربي تمييزًا على أساس مذهبي طائفي في حالات الدول التي تتبنى رسميًا أيديولوجيا مذهبية دينية قائمة فقهيًا على المذهب الوهابي الحنبلي (السعودية مثالًا)، ويقابله في العالم الإيراني المجاور والقريب بل والمتواشج مع بعض البنى الطائفية والاجتماعية العربية تبني مذهبية دينية شيعية قائمة على المذهب الإمامي، تشكِّلُ «ولاية الفقيه» محورها. كما نُظِر في الدول العربية المركّبة الهوية، والتي تتميز بتعددها الإثني والطائفي واللغوي، في شكٍ إلى الهوية الطائفية في إطار الشكوك الكبيرة في الهويات الجهوية والأقوامية-الإثنية، في مقابل الوحدة الوطنية في حالات أخرى كما في سورية والعراق، بينما برزت في البلدان البسيطة الهوية من الناحية الطائفية، وليس من نواحي الهوية الأخرى كلها، ممارسات جهوية في الاعتماد على بعض المناطق بعينها لتشكيل خزانات الإدارة والمؤسسات العسكرية والأمنية. وقاد هذا الشك إلى ممارسات إقصائية على خلفيات سياسية - اجتماعية فُهمت في البلدان المتعددة الديانات والمذاهب في المشرق العربي على أنها تمييز على أساس طائفي.

إن الرموز الثقافية والدينية المعبر عنها بالأساطير والطقوس هي الدينامية الأهم في تشكيل الهويّة الطائفيّة، فهذا هو الحال مع هويّة الجماعات عمومًا، إذ إنّها تقوم على أساطير ورموز مشتركة. وفي حالة السنّة والشيعة، تُعدُّ هذه الأساطير والرموز أساطير متنافسة، وأحيانًا متناقضة. فهي تضفي على الوقائع نفسها في التاريخ الإسلامي أو العربي معانيَ متضادةً. وفي مراحل علمنة الوعي والثقافة وانحسار الفكر الديني، تؤدّي هذه دورًا أقل في تشكيل هوية الجماعات الجديدة الناشئة مثل الجماعة الوطنيّة والجماعة القوميّة والحزب السياسي وغيرها، ولكنّها تستيقظ في حالات الصراع والتنافس أو في حالات المنع.

فقد دفع منع الشعائر الكربلائية في العراق، والتي تمارَس في العشر الأوائل من محرّم، بعض النخب السياسية والدينية إلى التمسك بها بوصفها موقفًا «نضاليًّا» يؤكد الهويّة، وحرية ممارسة الشعائر الدينيّة التي أصبحت تعبيرًا عن

الذات الجماعية في مواجهة السلطة، وليس عن العقيدة بالضرورة. كما أن الصراع مع السلطة على الشعائر جعل الغلوّ فيها تحديًا «محمودًا»، بعد أن كان الغلو «مذمومًا». وما كان من الطقوس استثناءً غير مستحب، بل مكروهًا، أصبح بالتدريج مقبولًا على مستوى المؤسسة الدينية ذاتها؛ إذ برزت وظائف جديدة لإعادة إنتاج الطقوس في مقابل الدولة الحديثة، أي في شروط مختلفة عن الشروط الأصلية التي نشأت وتطورت فيها تاريخيًا.

تساهم الأساطير وسرديات تاريخ الجماعة في رسم حدودها وإقصائها للآخر. وهي تلتهب بسهولة في حالات الصراع وإهانة المشاعر والتعرّض للرموز المشكّلة للهويّة الجماعيّة. ومع الأساطير المشكّلة للذات الجماعية (نحن)، تنتشر أيضًا أساطير عن الآخر تتضمن صورًا سلبيّة نمطية متوارثة تاريخيًّا يجري إحياؤها حين يلزم. ويضعفها من دون شك نشوء هويّة جامعة للطوائف المختلفة ذات أساطير مشتركة تعيد تفسير الأساطير القديمة في بعض الحالات. ينطبق ذلك على القوميّة والوطنيّة.

والطائفيّة الحديثة والمستحدثة هي نتاج عملية العلمنة بوصفها عملية تاريخية - اجتماعية - سياسية معقدة وممتدة على مدى حقب تاريخية. ونقصد بها مسارها المتمثل في صيرورة التمايز بين المعرفة العلمية والإيمان بالغيب، وبين منطق الدولة والفكر الديني. وكانت بداية هذا التمايز قد نشأت داخل الفكر الديني ذاته، ثم بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسيّة، والمتجلّية بدايةً في إخضاع الدين للمُلك أو بلغة المؤرخين الكلاسيكيين الإسلاميين لسلطة المتغلّب، وذلك قبل أن يصل في مرحلة تطور الدولة الحديثة إلى هيمنة الدولة والتمايز بين الدولة والفرد والمجتمع، وصولًا إلى تحييد الدولة في الشأن الديني. وفي بلدان المشرق العربي، اتخذت علمانية الدولة شكل إخضاع الدين لسلطة الدولة وهيمنتها عليه قبل الوصول إلى مرحلة الصراع على تحييد الدولة في الشأن الديني. وبما أن الدولة لم تتمايز عن مجتمع مدني ناشئ تمثله برجوازية المدن ولا يلبث أن يتكون من مجتمع المواطنين، فما لبث أن اتخذ التمايز بين الدولة والرعية، بعد مرحلة طويلة من الاستبداد، شكل عودة الصراع بين الجماعات للسيطرة على الدولة

بوصفها غنيمة مادية ومعنوية. مع الفرق أنه ليس صراعًا بين القبائل لإقامة دولتهم على الآخرين، بل بين جماعات متخيلة للسيطرة على دولة حديثة.

يقوم صراع القوى السياسيّة في الدولة الحديثة من أجل الوصول إلى إدارة الدولة والمجتمع لنشر أفكارها ومبادئها بوسائل عديدة على أفضل منهج في إدارة الدولة، أو على مصالح تصاغ بوصفها مناهج في إدارة الدولة، وتقدم نفسها على هذا النحو. يقوم مثل هذا المسعى على وجود تخيل لأمة من المواطنين، ومؤسسات قوية ثابتة للدولة يصعب تغيير أسسها التي يقوم عليها جهاز الدولة، فتكتفي القوى المتصارعة بإرادة الوصول إلى السلطة من دون قدرة حقيقية على تغيير مبادئ السياسات، كما أن القوى صاحبة البرامج والأفكار تسعى للسيطرة على مؤسسات مجتمعية وتحقيق هيمنة ما ثقافية أو سياسية على مستوى فئات واسعة من السكان، قبل الوصول إلى السيطرة على الدولة، إلا إذا كانت قوى انقلابية.

في الطائفيّة السياسيّة المعاصرة تنسحب السياسة من السعي للهيمنة على المجتمع إلى ساحة سياسة الهوية، بمحاولة الهيمنة على «جماعتها» فقط، باسم وحدة الطائفة سواء أكانت مسيحية أم شيعية أم غيرهما، كما جرى في لبنان. وهو نموذج الطائفية السياسية الأصلي في المنطقة في العلاقة بين بشير الجميل وقوات المردة والأحرار على نحو نموذجي، وبين حزب الله وحركة أمل على نحو نسبي يسوده التوافق والاختلاف في وقت واحد تبعًا لموازين القوى والتحالفات في اللعبة «الطائفية» اللبنانية وأبعادها الإقليمية، والصراع على اقتسام الدولة مع البقية. وهذا ما يجري بين الأحزاب السياسية الشيعية في العراق، وبين الأحزاب السنية أيضًا. فهي تنسحب من البرامج والأفكار والمبادئ إلى نزاع على السيطرة على قطاعها الاجتماعي الطائفي، قبل الصراع في ما بينها على اقتسام الدولة. إنها تكتشف من جديد ساحةً للهيمنة ليس في أوساط المجتمع كله، بل عند جماعةٍ كبيرةٍ لم تعد جماعةً أهليةً للانتماء المباشر، بل صارت جماعةً متخيّلةً. إنها الطائفة الدينيّة الممتدة على مستوى الدولة كلها، وليس على المستوى المحلي البلدي فحسب.

العصبية في حالة الطائفيّة السياسيّة المعاصرة هي، إذًا، عصبية لجماعةٍ متخيّلةٍ مستعادة ينتمي إليها الفرد، ويحوّلها بفعل الانتماء والتخيّل إلى جماعةٍ لا يعرف أعضاءها، ولن يقابلهم في حياته، كما كان يبدو له في حالة الطوائف المحلية ذات مرّة، بل ينتمي إليهم بتخيلهم جماعته؛ فهو يتخيل أنهم يشكّلون جماعةً. وهنا في هذه الجماعة المتخيّلة أجد أفضل تطبيق لنظرية الهيمنة(71)، ولكن ليس على مستوى المجتمع كله كما تعامل معها غرامشي، بل على مستوى فئة اجتماعية يهيمن عليها تعريفها بوصفها طائفة. فالتابعون اجتماعيًا والمستغَلّون طبقيًا يشعرون عبر الطائفيّة أنهم شركاء في جماعة المصالح الوهمية نفسها التي تجسّدها الطائفة، وأن لهم حصة فيها. وإضافة إلى ذلك، يكتسب الفرد عبرها شعورًا بأن الانتماء هذا هو ثقافته الأصلية الأصيلة في مقابل أيديولوجيات دخيلة أخرى. فيضفي على تماسكه الطائفي معنى، هو على وجه الضبط معنى تعصبي طائفي، وهنا تقوم الهيمنة الثقافية بالتمهيد للهيمنة الاجتماعية والسياسيّة. إن أسهل وسيلة لهيمنة نخبة معينة هي نجاحها في ادعاء تمثيل هوية الجماعة.

في ظروف فشل بناء الأمة، وعندما تجري عملية العلمنة في ظروف هيمنة الثقافة الدينية، وعندما يُدفع الدين من طرف الدولة إلى الحيز الخاص، ولا سيّما في حالة انعدام المشاركة السياسيّة عبر تشكيل الأمة، يعود الدين فيقتحم الحيّز العام بوصفه حركة سياسية دينية، وفي حالات أخرى بوصفه هويةً جماعيةً معارضةً، أي بما هو طائفة. وتستفيد هذه من إمكانية تفريغ الدين من مضمونه القيمي واستغلاله أولًا كأداةٍ تبريرية ثم لاستثارة عصبية الهويات. هنا نشهد أن الطائفيّة السياسية بهذا المعنى نتاج العلمنة بوصفها صيرورة تفتح احتمالات شتى، وعمليّة تمايز بين الدين وأنماط الوعي الأخرى، وعمليّة تمايز أخرى بين الدين والمؤسسات الاجتماعية والسياسيّة الأخرى.

وما يميّز العقود الأربعة المنصرمة عربيًا في هذا السياق هو الاستفادة

(71) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Edited and translated by Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (London: Lawrence and Wishart, 1971).

السلطوية لغايات ما يدعى بالضبط والتحكم الاجتماعيين - السياسيين من هذا الجانب بالذات من جهة النُّظُم السياسية العربيّة. فهي تسعى لتأسيس ذاتها على أنماط من الهوية الطائفيّة أو العصبية العشائرية في أجهزة السلطة لضمان ولائها، سواء أكانت هذه النظم جمهورية أم ملكية، راديكالية أم محافظة. وفي هذه الحالة، حتى الأغلبيّة غير المطيّفة تبدأ بالتصرف كـ «طائفة»، حين يسود في أوساطها شعور بأنها مضطهدة ومقموعة الهويّة، وتتبنى الأكثرية أدوات التعبير الأقلياتية.

الفصل الحادي عشر

من الطائفة الدينية بما هي جماعة إلى الطائفة بوصفها جماعةً متخيلةً، ومن الطائفية الاجتماعية إلى الطائفية السياسية

الدين ظاهرة جماعية، بل هو في بعض تعريفاته السوسيولوجية (لدى دوركهايم مثلًا) تقديس الجماعة برفعها إلى الما-ورائي، وهو إعادة إنتاجها عبر الشعائر. وحتى إنْ كانت بعض الأديان والمذاهب تجيز الصلوات الروحية والطقسية الفردية وليس في أماكن العبادة، فإنّ الإيمان الفردي بالله والمقدس وحده عمومًا لا يُنتج دينًا. فالدين - سوسيولوجيًا - هو الجماعة الذي تعتنقه. وإنّ ما يُنتج الدين والانضمام إلى دين من الأديان هو وجود جماعة من الأتباع المؤمنين به. أمّا تشكّلهم في صورة كيان اجتماعي من المؤمنين وغير المؤمنين الذين يعرّفون أنفسهم به، فمسألة أخرى.

وسبق أن اقتبسنا ما كتبه الشهرستاني قبل أكثر من ألف عامٍ بلغةٍ جميلة لا تعوزها الدقة، إذ يقول: «ولمّا كان الإنسان محتاجًا إلى اجتماعٍ مع آخر من بني جنسه في إقامة معاشه والاستعداد لمعاده، وذلك الاجتماع يجب أن يكون على شكل يحصل به التمانع والتعاون حتى يحفظ بالتمانع ما هو له، ويحصل بالتعاون ما ليس له، فصورة الإجماع على هذه الهيئة هي الملّة. والطريق الخاص الذي يوصل إلى هذه الهيئة هو المنهاج والشرعة والسُنّة. والاتفاق على تلك السُنّة هي

الجماعة»[1]. وفي تشخيص الشهرستاني هذا، تظهر الحاجة إلى الاجتماع بوصفها سابقةً على الطريق التي توصل إليها، وهي المنهاج والشرعة والسُنّة.

ويحتاج تحوّل أتباع ديانةٍ والمؤمنين بها إلى طائفةٍ اجتماعيةٍ مميّزةٍ إلى أجيالٍ عدة من تطوّر الجماعة وتمأسسها وبلورة هويتها، وهذه تُفضي إلى فهم الأفراد لأنفسهم، بوصفهم جماعةً في التمايز عن الجماعات الأخرى في المجتمع الواحد نفسه. وتصبح التبعية لها ومؤسساتها وهويتها مكوّنًا أساسيًا في حياة أعضائها اليومية. كما في علاقاتها بالجماعات الأخرى في المجتمع نفسه. إنها إذًا ظاهرة مرافقة لجماعة تُعرّف نفسها بواسطة تبعيتها للعقيدة الدينية الموروثة، أو للمذاهب داخل الديانات حين يتميّز أتباعها من بقية أتباع الديانة نفسها. ويخلق هذا التعريف المتغيّر والمتبدل خطوط الفصل والتماسّ في العلاقة بجماعات أخرى، أو بالأغلبية في المنطقة الجغرافية نفسها، أو داخل الكيان السياسي نفسه.

إنّ صيرورة تحويل التبعية الاجتماعية الهوياتية إلى جماعةٍ من أتباع المذهب أو الديانة هي عملية تكوينٍ طائفية اجتماعية. وتشكّل هذه الطائفية الاجتماعية انتماءً إلى الفرد وحمايةً له، ولا سيما حين يكون الانتماء إلى جماعة محلية واضحة تجمعها روابط مكانية أو مهنية، أو أخرى، وليس جماعةً متخيّلةً. كما تشكّل الجماعة هنا مرجعيةً سلوكيةً وأخلاقيةً. والطائفية الاجتماعية ظاهرة معروفة في المجتمعات التقليدية، منذ الصراع بين المجتمع الفلاحي والرعوي الذي اتّخذ في كثير من الحالات شكل صراع بين أتباع ديانات أو مذاهب مختلفة، وكذلك في المدن القديمة في توزيع مهنها وحرفها وحاراتها.

تتميز هذه الطائفية الاجتماعية من المذهب تاريخيًا ونظريًا. فتاريخيًا، يمكننا تصوّر أوضاع احتدم فيها النقاش المذهبي بين علماء أو رجال دين قبل أن يشكّل أتباعُهم طوائفَ منفصلةً اجتماعيًا تتبع مؤسّساتٍ دينيةً، أو قياداتٍ دنيويةً ودينيةً، من دون أن تتشكّل كياناتٍ جماعاتيةً اجتماعيةً تمارس طقوسًا مختلفةً، وتحتفل بأيامٍ وأعياد مختلفةٍ، وتحصر الزواج الداخلي في أوساطها، وترفض الزواج

---

(1) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **المِلل والنِّحل**، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي (صيدا؛ بيروت: المكتبة العصرية، 2010)، ص 38.

العابر للطوائف ... إلخ. ولكنّ هذا الأمر لا يعني أنّ النقاش المذهبي هو الذي ولّد الطائفة لمجرد أنه سابق عليها. فهذه بنية اجتماعية تُبلورها عملية سدّ حاجات إنسانية وبيئة اجتماعية وصراعات تتخذ صيغة خلاف مذهبي قائم، أو صيغة خلاف مذهبي يؤدي إلى صراعات.

لا يبقى الخلاف الديني المذهبي على حاله بعد أن يرتبط بجماعة محددة اجتماعيًا وحتى سياسيًا، بمعنى أنّ أعضاءها ينتمون إليها مباشرةً، وتروج عندهم توقعات حول دورها ومكانتها ومصالحها. وبعد هذا التطور النوعي يتحول الدين تمامًا، ويصبح أيديولوجيا يجيب بتفسيرات دينية عن حاجات سياسية متعلقة بالرد على الجماعات الأخرى، وبحاجات الجماعة إلى بلورة هوية منفردة تكاد تفقد العلاقة بأصل المذهب، وتعيد صياغة هذا الأصل، كما تعيد صياغة الخلاف الفقهي. يصبح الدين أداةً بيد زعامة الجماعة، بدلًا من أن تكون الجماعة أداة الدين في تحقيق ذاته. والفرق بين الطائفية وحالات سيطرة الدولة على الدين أنّ الدين لا يعود مجرد أداة بيد الحكام، بل يصبح محدِّدًا لهوية جماعة وفي خدمة «مصالحها»؛ كما تبدو هذه المصالح في تصورات زعامتها وصياغاتها.

الطائفة الدينية عمومًا (حتى حين لا يُستخدم هذا اللفظ) هي جماعة تنتسب إلى معتقد ديني. وهي في الماضي جماعة محلية، مثل شيعة الرصافة وسُنة الكرخ ببغداد في القرنين الرابع والخامس الهجريين. وفي العصر الحديث، دخلت تغييرات بنيوية كبيرة على البنية الجماعتية المهيمنة على تلك الأحياء وغَدت متجاورةً، بل مختلطة زواجيًا بين السُنّة والشيعة، حيث نشأت في كل حيّ أحياء فرعية سُنّية أو شيعية أو متداخلة في ما بينها. ولكن بعد الاحتلال الأميركي للعراق، دفع استِعارُ الصراع الطائفي الطائفيين المتعصبين، في كل حيّ، طردًا مع بروز عملية المحاصصة الطائفية، إلى عدِّ الطائفة الشيعية أو الطائفة السُنية صاحبة الأصل والهيمنة على هذا الحي أو المنطقة، وإلى اندلاع بعض المذابح والتطهيرات السكانية المتبادلة في مراحل الاستِعار السياسي الذي يتخذ أيديولوجيًا وجماعتيًا شكل استعار صراع طائفي؛ ومن ثمّ تمثيل هذه المناطق بغضّ النظر عن التغيرات البنيوية السوسيولوجية - السكانية البنيوية الكبيرة في الواقع.

ومن الواضح هنا عملية إعادة تخيّل المكان على أساس الهوية الطائفية المهيمنة من أجل امتلاكه سياسيًا. وكما في حالات مثل شيعة الجنوب وشيعة البقاع، أو سُنّة طرابلس وسُنّة صيدا وسُنّة بيروت، أو موارنة كسروان وموارنة المتن، أو أرثوذكس دمشق وأرثوذكس حلب وأرثوذكس جبل لبنان ... إلخ، ومثل كل جماعة أهلية، يُعَدُّ من ينحدر من أصول مختلفة «طارئًا» أو «غريبًا»، حتى لو تناسلت عائلته بعد جيل أو جيلين في المكان نفسه. ففي المجتمعات المحلية التقليدية، تحتفظ العائلة بسرديات عن أصولها.

يدرك أفراد الطائفة المحلية الانتماء المشترك مع معتنقي الديانة نفسها في بلدان أخرى، ولكنّهم لا يشكّلون معهم جماعةً أهليةً، ولا تكفي تأدية الشعائر ذاتها في المواعيد نفسها لتشكيل مثل هذه الجماعة. وفي الماضي، لم تكفِ وسائل التواصل التي كانت قائمةً لتخيّل كل هذه الجماعات جماعةً واحدةً.

الطائفة الدينية بالمعنى الحديث، التي تشكّل أساسًا اجتماعيًا وثقافيًا تنطلق منه الطائفية السياسية وتساهم في إنتاجها وتعيد إنتاجها كطائفة متخيلة حتى بعد اندثارها، هي التي يتمكن الأفراد من تخيّل الانتماء إليها في ما يتجاوز الأهل إلى دولة بأكملها، أو حتى ما يتجاوز الدول. هنا تصبح الطائفة كأنها قومية، ومن ثمّ منافسًا لها على مستوى الطموح السياسي لتشكيل هوية الأفراد الكبرى.

كانت روح الرسالة الإسلامية الأولى متجاوزة للعصبيّات القبَلية الوشائجية العربية بوصفها عصبيات بدوية، فهَجت البدو ووصفتهم بـ «الأعراب». وتكمن هنا نزعتها إلى التمصير، أو التمدين المبكر. وفي عهدها الإمبراطوري، جهزت هذه النزعة منظومة قواعد مدنية وجزائية مبرمة، قابلة للقياس عليها، ومفتوحة على الاستنباط. وكانت هذه هي وظيفة الاجتهاد الفقهية التي تمخض عنها نشوء المذاهب الفقهية بعد إرسائها على جملة أصول، هي أصول الفقه. ولكن العصبية القبَلية حافظت على نفسها في الممارسة الاجتماعية. وكان لا بدّ من أن يرتكز دعاة العقيدة على البنية الاجتماعية القبَلية والعشائرية الموروثة (طوائف اجتماعية إنْ صحّ التعبير)، أو الجماعة المولودة، سواء كان ذلك في المدينة (المهاجرون،

والأنصار من الأوس والخزرج)، أم في قبيلة قريش نفسها لاحقًا؛ أي بعد اعتناقها الإسلام، أم في العصبيات المختلفة في الدولة الإسلامية.

كانت العصبية ذاتها قاعدةً اجتماعيةً لرفض الدخول في الدين، أو التمرد عليه بعد وفاة النبي، بحسب السردية الإسلامية، عندما رفضت قبائل الأطراف على نحوٍ خاص أن تدفع الزكاة إلى خليفةٍ ليس نبيًّا؛ ومن ثمّ فهو، بالنسبة إليها، لا يعدو أن يكون رجلًا من قريش يطالبهم بالولاء له، ويستتبعهم قبليًا إلى قبيلته[2]، كما أنّه لا يستحق أن يحكم قبيلةً تفوق قبيلة قريش قوّةً مثل قبيلة بني تميم مثلًا. العصبية هنا لا تعرف الدولة كما نفهم الدولة اليوم، وترفض الخضوع لعصبية قبلية أخرى تأتيها على أنها سلطة من خارجها. وكان لا بدّ من أن تنتصر عصبية قريش داخل مُضر لكي تسيطر بها على الدولة الأموية. فالقبيلة ما زالت تتضمن تنظيمها في ذاتها، ولا تقبل الدولة المجسدة على شكل فكرة أو جهاز أو بشر من خارجها. ولاحقًا ينتقل نموذج العصبية القبلية هذا إلى الفِرق الدينية، فتغدو الفرقة عصبةً، مع وجود فارق متمثّل بأنها ليست مولودةً.

إذا نظرنا إلى هذه الصيرورة من جهة السياسة، فإننا نجد أنها تتّخذ شكل اعتناق جماعي لدين، أو لمذهبٍ، نتيجةً لحساب ذرائعي قبلي أو جماعي يهدف إلى تحقيق انسجام في ظل هيمنة القبيلة، أو بسبب تحالفاتٍ لا بدّ منها، أو لمنح البنية الاجتماعية القائمة بُعدًا دينيًا أيديولوجيًا لا توفّره القبيلة، أو نفوذًا وسلطةً تتجاوز حدود القبيلة. كان هذا في مرحلة انتشار الدين، وقبل أن يتحول المعتقد الديني إلى هوية تُستَثمر في الصراع السياسي في مقابل هوياتٍ اجتماعيةٍ أخرى تُستَثمر هي أيضًا.

---

(2) يستعرض الطبري أخبار ارتداد القبائل وتحالفها وتجمّعها ضد أبي بكر. ومن ألطف الحوارات تفضيل «نبيّ» من القبيلة الحليفة على «نبيّ» من قبيلة أخرى: «فلما مات رسول الله ص قام عيينة بن حصن في غطفان فقال: ما أعرف حدود غطفان وما انقطع ما بيننا وبين بني أسد وإنّي لمجدّد الحلف الذي كان بيننا في القديم ومتابع طليحة [أحد مدّعي النبوة]، والله لأَنْ نتبع نبيًا من الحليفين أحبّ إلينا من أن نتبع نبيًا من قريش». يُنظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، راجعه وقدّم له وأعدّه نوّاف الجرّاح، مج 2، ط 3 (بيروت: دار صادر، 2008)، ص 529.

إذا ما نظرنا إلى الطائفة الدينية من جهة الاجتماع، نجدها جماعةً ومؤسسةً تقوم على ديناميات دمج وتفكّك اجتماعيين، وعلى هرمية تجمع بين البنية الاجتماعية «التقليدية القائمة» والهرمية الدينية (التي تُخلَق في حالة عدم توافرها) في توزيعٍ وظيفيٍّ يظهر خلال عملية إعادة إنتاج الجماعة، ويتمّ تكريس التشابك بين الهرميتين، التقليدية والدينية، عرفًا أو اتفاقًا. فكما يقول دنيس كوش: «الهوية الاجتماعية استدماج وإقصاء، في آنٍ معًا: إنها تحدد المجموعة (يُعدّ أعضاءً في المجموعة من كانوا متماثلين، من ناحية ما) وتميّزها من المجموعات الأخرى (التي يختلف أعضاؤها عن الأولين من الناحية ذاتها). إنّ الهوية تبدو، من هذا المنظور، ككيفية تصنيف للتمايز نحن/ وهم قائمة على الاختلاف الثقافي»(3)، وبالأحرى على اختلاف الهوية والانتماء الجماعاتي.

وإذا كان الدين في حد ذاته يهدف إلى ذوبان الجماعات في أمّة إسلامية، فإنّ الطائفية هي تحويل الدين أو المذهب المتفرع منه إلى جماعة، أو إلى طائفة في صيرورة تاريخية مضادة تؤكد نهاية تاريخ الأمّة الدينية. وفي العصر الحديث، تعني الطائفية تحوّل التابعية لدين أو مذهبٍ في ظروفٍ معيّنةٍ إلى هويةٍ جماعية فعليةٍ مباشرة أو إلى جماعة متخيّلةٍ، غالبًا ما تتحدث في الفضاء العامّ للدول الحديثة باسم مصلحتها الرمزية والروحية والاجتماعية الجماعية التي يعاد تخيلها لتأدية وظائف معاصرة. وتتميز الطائفية الدينية الحديثة من التعصب لمذهب، أو لفرقة دينية، في العصر الوسيط بأربعة مميزات:

أولًا: تراجع أهمية الفوارق الدينية حتى إنّها تكاد تُنسى، وتتضاءل كذلك أهمية التفسيرات المذهبية المتباينة لمصلحة التمايز بين ذاكرات الجماعات المتميزة، أو التي تُركَّب كأنها متميزة، ولمصلحة هوياتها المصنوعة بواسطة هذه الفوارق. ويتلخص الفرق هنا بالذاكرات وكتابة التاريخ واستخدام السردية التاريخية في عملية بناء واعٍ للهوية، وتستمر الخلافات المذهبية الفقهية، ولكنّها ليست الأساس، بل تتحولُ هي ذاتها إلى أداة في تأجيج الخلاف بين الطوائف بوصفها جماعات.

---

(3) دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 149.

ثانيًا: قمع الخيار الإيماني الفردي المتولّد من ظرف الحداثة الذي أنتج الطائفية السياسية.

ثالثًا: منافسة الانتماء إلى الجماعة الوطنية الأوسع التي قامت هي أيضًا في هذه الأثناء.

رابعًا: لم تعُد الطائفة تلك الفرقة القديمة المنعزلة عن حياة المجتمع والدولة، بل أصبحت مركّبًا اجتماعيًا أيديولوجيًا فاعلًا في خصومة مع المواطنة، وضد الدولة الحديثة في الوقت ذاته.

ليست الطائفية دينًا يتوسّع وينتشر أو يحاول فرض نفسه، بل هي، كما سبق أن بيّنّا، على العكس من ذلك تمامًا، جماعة دينية بانت حدودها، وخلّفت الانتشار من ورائها. فهي تقوم ما بعد عهد قيام الأديان وانتشارها. وحتى حين تبرز مستنكرة أن يبدل أحد أبنائها أو بناتها دينه، ومدافعةً عمّن بدّل دينه وانتقل إليها ضد ملاحقة طائفته الأصلية له، فإنّ هذا الدفاع يؤكّد الحدود أكثر ممّا يؤكّد الانتشار. إنه من عوارض تطييف النقاش السياسي في المجتمع لتقوية الانتماء الطائفي ضد الطائفة الأخرى. فالطائفية نمط من السلوك والتفكير لم يعُد مهتمًا منذ فترةٍ طويلةٍ بفرض دينٍ أو مذهب ديني بعينه على أتباع دياناتٍ أخرى، بل صار يُعنى بمصالح لجماعة الهوية التي تُعرَّف بالانتماء إلى هذا الدين، أو إلى هذا المذهب. وللدقة نقول: إنها تُعنى بالمصالح الافتراضية لجماعة الهوية، كما صاغتها قيادة هذه الجماعة لمصلحتها هي، وصاغت بذلك هوية هذه الجماعة أيضًا، حتى باتت تشمل المتديّن وغير المتديّن في إطار الديني، وليس ذلك بوصف الدين عقيدةً أو إيمانًا، بل بوصفه هويةً دنيويةً لطائفة متخيّلة من البشر.

وحين تُبذل جهود لنشر المذهب بدوافع طائفية في هذا العصر، فإنّ هذه الجهود غالبًا ما تكون سياسيةً، لأنّ نشْر المذهب يعني في هذه الحالة الولاء السياسي لحزب طائفي أو دولة طائفية، كما في حالة جهود التشييع التبشيرية الجارية برعاية جمعيات أو سفارات إيرانية، أو قوًى سياسية، في بلدان عربية وأفريقية منذ الثورة الإيرانية. ويعني التشييع هنا اكتساب أنصار سياسيين. وقلّما يكون التبشير بمذهب في عصرنا متعلّقًا بالدافع الديني وحده. والمشكلة أنّ

بعض السياسيين العرب يفترضون الولاء السياسي لإيران عند مواطنيهم الشيعة فيساهمون في تعزيز الظاهرة. فمثلًا، سبق أنّ صرّح الرئيس المصري السابق حسني مبارك في 9 نيسان/ أبريل 2006، قائلًا: «إنّ غالبية الشيعة موالون لإيران وليس لبلادهم»[4].

الطائفية لا تبشّر بالدين. لهذا، فإنّ التبشير الشيعي الذي تقوم به إيران في المرحلة الراهنة هو محاولة لتوسيع دائرة النفوذ السياسي. وشيعة دمشق، الذين كانوا نموذجًا في الاندماج في المجتمع الدمشقي على نهج محسن الأمين وتعاليمه، شهدوا صحوةً شيعيةً بتأثير حزب الله اللبناني منذ بداية العقد الأول من القرن الحالي، وبدا ذلك ظاهرًا للعيان بعد عام 2011 بتأثيرٍ من إيران. ونعثر على حالات مثل «جمعية آل البيت الثقافية» التي نالت الحق في العمل العلني في تونس عام 2003، أي في عهد زين العابدين بن علي. وواصلت نشاطها على نحوٍ أوسع إثر الثورة. وشهدت تونس بعدها نشاطًا لجمعيات عدة مثل «جمعية المودة الثقافية» و«رابطة التسامح التونسي». وتجمع هذه الجمعيات عمومًا بين التمويل الإيراني والجهد التشييعي وتبنّي قضية المقاومة وفلسطين خطابيًا. كما صدرت مجلة **الصحوة** الأسبوعية منبرًا إعلاميًا شيعيًا سياسيًا، يطرح قضايا الشيعة في العالم أجمع. وتأسست في المقابل جمعية سلفية هي «الرابطة التونسية لمناهضة المد الشيعي في تونس». وصدرت دراسات عن جهد التشييع في الجزائر أيضًا[5]. ويظهر هذا الجهد كذلك في «الاكتشاف» المتواصل لقبور الأئمة ونسل آل الرسول التي تتحول إلى مزارات شيعية. وبرز هذا «الاكتشاف» في الحالة السورية من خلال كثافة الزوار الشيعة، خصوصًا من العراق وإيران، لمواقع «مقدسة» لعمار بن ياسر وغيره في محافظة الرقة السورية، أو في الموقع الذي يُعتقد أنّ معركة صفّين جرت فيه، أو مرّ عبره رأس الحسين، كما في جبل الجوشن بمدينة حلب. ولا يعني ذلك أنّ هذه «الأمكنة»

---

(4) «العراق وإيران تستنكران تشكيك الرئيس مبارك في ولاء الشيعة العرب»، العربية، 8/ 4/ 2006، شوهد في 11/ 7/ 2017، في: .https://www.alarabiya.net/articles/2006/04/08/22686.html

(5) بلقاسم القطعة، **مسألة التشيع في الجزائر: نظرة عامة** (الجزائر: مركز برق للأبحاث والدراسات، 2016).

و«المقامات» لم تكن ضمن الذاكرة المقدسة الشيعية، بل يعني استغلالها المستحدث في بناء الهوية الشيعية العابرة للحدود، بما في ذلك تعزيز الحقوق والمصالح السياسية بعلاقة تاريخية بين طائفة عابرة للتاريخ وأراضي الدول التي تحتضن هذه المقامات.

ونجد في المقابل التبشير السلفي المدعوم من هيئات رسمية في السعودية على مستوى عالمي ومنه سورية. ففي قلب مدينة السلمية[6] في ريف مدينة حماة السورية، بنَت المؤسسات التبشيرية السلفية (الوهابية) جامعًا ضخمًا، لتلبية حاجات من تَمّ «هديهم» إلى «السُّنّة» من الإسماعيليين. كما بنَت المؤسسات التبشيرية الشيعية عددًا من المساجد والحسينيات الشيعية في العديد من المدن السورية، ما غذّى تحريف الصراع السياسي في سورية إلى صراع طائفي.

وأقامت المؤسسات التبشيرية الشيعية الإيرانية رؤوس جسر لها في العديد من البلدان التي خلَت منذ قرون طويلة من الشيعة، أو من الفرق الشيعية كما هو الشأن في الجزائر ومصر وتونس، والواقع أنّ النشاط الشيعي التبشيري في البلدان العربية كان جزءًا من حملة تبشيرية عالمية انتشرت خاصةً في المجتمعات الإسلامية بأفريقيا، وأخذت تنافس بشدة النشاطات التبشيرية السلفية والدعوية السُنّية الأخرى[7]. وقد اندرج التنافس التبشيري المؤسسي الشيعي - السُنّي في

(6) هي مدينة إسماعيلية استؤنف بناؤها الحديث عام 1265هـ/ 1848م، على يد الأمير إسماعيل الذي ينتمي إلى فئة «الأمراء» الإسماعيليين، بتكليف من السلطات العثمانية للاستفادة من الإسماعيليين في إعمار الأراضي في شرقي نهر العاصي، والتي سيبدأ منها استئناف العمران في بلدة سلمية تحت اسم «مجيد آباد» في البداية، نسبةً إلى السلطان عبد المجيد. يُنظر: محمود أمين، **سلمية في خمسين قرنًا** ([د. م.: د. ن.]، 1983)، ص 144-157، في: http://bit.ly/2xBgqb2.

(7) بشأن النشاط التبشيري الشيعي في الجزائر، قارن بـ: يحيى بوزيدي، «البحث عن الذات: المتشيعون في الجزائر وأزمة الهوية»، وعبد الله جنّوف، «هوية التشيّع في تونس»، ورقتان مقدمتان في مؤتمر «الشيعة العرب: المواطنة والهوية العربية»، الدوحة، 27-29 شباط/ فبراير 2016. وبشأن التبشيري في مصر والمغرب والجزائر وتونس وموريتانيا، وفي أفريقيا، قارن بـ: اتحاد علماء المسلمين، لجنة تقصي الحقائق، **التشيّع في أفريقيا (تقرير ميداني)**، تقارير؛ 1 (الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2011)، ص 213-320 و661-714. وتحظى البحوث المُحال عليها بموثوقية علمية على مستوى دراسة الحالات، في حين يمكن الاستئناس اليقظ والنقدي بالتقرير المُحال عليه. فعلى الرغم من حرصه على الموثوقية، فإنه يعكس في النهاية نشاطًا للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.

سياق أشمل هو التنافس والصراع السياسيان الإقليميان الإيراني - السعودي بطريقة تُذكّر، على نحوٍ خاص، بوظائف المؤسسات التبشيرية المسيحية الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ من حيث التكامل ما بين العمل التبشيري وسياسات الدول.

وينطبق هذا التمييز بين الطائفية والدعوة الدينية التبشيرية على الاضطهاد الديني. نحن نميز بين الاضطهاد الديني الذي تعرض له غير المسيحيين في أوروبا، وغير المسلمين في العالم الإسلامي في مراحل معيّنة، وبين الطائفية. فالطائفية ليست اضطهادًا دينيًا بالضرورة. وثمة فرق جذري بين الحروب الدينية لفرض مذهب أو دين، والحروب الطائفية الأهلية في الصراع على النفوذ في الدولة، أو حتى الإقليم. ولا شك في وجود تقاطعات بين الأمرين. فالحروب الدينية قد تنتهي بإبادة أتباع ديانة ما أو طردهم، أو بتثبيت حدود الطوائف وأمكنتها ومكانتها المتفاوتة في نوع من التعايش. والحروب الطائفية قد تستخدم الدوافع الدينية، ورجال الدين، وأماكن العبادة، في التعبئة والتحشيد. لكنّ الفرق بين الأمرين يبقى ضروريًا، بما في ذلك في الجهد البحثي لفهم تقاطعهما في بعض الحالات؛ ومن أمثلة ذلك حالةُ تنظيم الدولة الإسلامية «داعش» في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين. وإنّ أخطر ما في تنظيم الدولة الإسلامية أنه جمع بين طائفية سُنّية مستغلًا وجود نظام طائفي في العراق، ومصطلحات الحرب الأهلية الدينية وسلوكياتها في الوقت ذاته، وشرعنات فتوية فقهية انتقائية سلفية ماضوية، من أجل تبرير جرائمه (مثلما جمع بين التحشيد الأممي بحسب نموذج القاعدة، والسيطرة على الأرض بحسب نموذج طالبان). وهذه هي خصوصيته.

وتبدو الضجة التي تثور في مصر من حين إلى آخر بطريقة مفتعلة؛ حول أسلمة هذه الفتاة أو تلك، وحجز الكنيسة القبطية لمن اعتنقت الإسلام، مسألةً دينيةً متعلقة بنشر الدين. لكنّها ليست كذلك. ليس نشر رسالة الدين من مميّزات الطائفية المحضة سواء كانت إسلاميةً أم مسيحيةً. والقضية هنا طائفية وليست دينيةً، ولكن الدين يُستخدَم في هذه الحالة. فليس الهمّ الرئيس في هذا الأمر نشر الدعوة، بل هو نوع من احتجاج يجنّد الجمهور عبْر تحويله إلى طائفة، ضد طائفة

أخرى. وبصناعة الجمهور كطائفة، تأمل القيادات الحركية الدينية أن تمثّله. إنها دعاية سياسية دينية تستثمرها الطائفية في عصر السياسة الجماهيرية. وأمّا الصراخ، كأنّ الموضوع هو مأساة ضحية بريئة، أو متعلقًا بمصائر الأفراد الذين يمنعون من اعتناق الدين، أو يضلّلون ويغيّرون دينهم (بحسب زاوية النظر)، فهو من مميزات فعل الحركات السياسية والاجتماعية التي تستثمر الدين في سعيها للهيمنة الثقافية مقدمةً للهيمنة السياسية. فالطائفية الاجتماعية معنيّة بحماية حدود الطوائف، ومصالحها المفترضة، أكثر ممّا هي معنيّة بكسب أفراد من الطائفة الأخرى. وهذا الأمر الأخير لا يعنيها كثيرًا.

وما الصراخ الكسير حزنًا على مصائر «من يهتدون إلى الدين القويم» فتقمعهم الكنيسة القبطية، وتمنعهم من تغيير دينهم بوسائل مختلفة، إلا الوجه الآخر لفعل الشيء ذاته لو حصل مع «طائفة» المحتجّين. فمن يغيّر دينه الإسلامي في حالتهم يُعَدّ مرتدًا عقابه الموت. ويقال إنّ هذا من تعاليم الدين، ولكنّ قتْل المرتد منذ نشأته تعلّق بالكيان السياسي وليس بالدين، وهو حاليًا متعلّق برسم حدود الجماعة وحماية هذه الحدود من الاختراق.

وإضافةً إلى ترسيم الحدود، تؤدي الذاكرة التاريخية دورًا مهمًا، ولا سيما سردية المظلومية وخطابها. وإنّ تبنّي خطاب المظلومية أيديولوجيًا هو من أهمّ أدوات تحوّل الطائفية الاجتماعية إلى طائفية سياسية. وكما سبق أن بينّا في حالتَي سورية والعراق، فإنّ تبنّي خطاب المظلومية سياسيًا هو من مظاهر تحوّل سلوك الأغلبية إلى سلوك طائفي، أي تبنّي الأغلبية سلوكيات الأقلية.

لوحظت في العراق عملية تقليل القيمة الكمية للأغلبية الشيعية، إضافةً إلى التشهير السياسي بهذه الأغلبية من خلال التشكيك في عروبتها في مراحل معيّنة. ويرى حسن العلوي أنّ من يمارس التمييز الطائفي ينبغي أنْ يكون في مركز القوة. وفي حالة العالم الثالث، فإنّ مركز القوة الرئيس وصاحب النفوذ الأول في المجتمع هو سلطة الدولة أو من يتحكم في سياساتها. وكتب باحث عراقي: «ولما كانت الدولة مؤسّسة المؤسّسات ومجسّم القوّة في العالم الثالث، فإنّ أحدًا خارج الدولة لا يستطيع أن يكون طائفيًّا لأنّه لا يمتلك القدرة والقوة والمواقع التي

تجعل منه طائفيًّا»[8]. ومع تفهّم إحباط هذا الباحث من التمييز الطائفي الذي لحق بالشيعة في العراق بحسب رأيه، فإنّ الطائفية، بحسب رأينا، هي تحديدًا سلاح الأقليات أو الفئات المميّز ضدها طائفيًّا، وليست بالضرورة سلاحَ من يَحكم. فقد يستخدم من يَحكم الطائفية في استنفار الولاء والتبعية. لكنّ الطائفية غالبًا ما تكون وسيلةَ الأقليات وصياغةَ المظلومين لمظلوميتهم (والأكثريات أيضًا حين تتصرف كأقليات بهذا المعنى)، وهي لا تشترط الوجود في موقع السلطة، بل على العكس من ذلك. الحقيقة هي عكس ما يقول هذا الباحث تمامًا. فمن يمارس الحكم ولديه القوة غالبًا ما لا يحتاج إلى الطائفية السياسية، بل إلى الظهور بمظهر القوة الموحدة للمجتمع المستوعبة لتنوعه. فالطائفية ليست في مصلحة «أقلية حاكمة»، في حين تؤكد الأغلبية التي ترى نفسها مضطهدةً، طائفيةَ النظام، وتستخدم هي الطائفية السياسية في التعبير عن المظلومية طورًا، وفي التحشيد ضده في أطوار معيّنة. وهنا تتصرف الأغلبية التي تشعر بأنها مظلومة كأنها أقلية.

ذلك تحديدًا ما وقع للسُنّة في سورية. فهؤلاء لم يكونوا يومًا طائفةً دينيةً موحدةً، على الرغم من المذاهب الفقهية التي تجمعهم والرموز الدينية والطقسية التي توحدهم. إنهم لم يتبلوروا يومًا كطائفة ذات قيادة طائفية موحدة. ولم يؤدِّ رجال الدين في سورية هذا الدور. لقد كانوا مسلمين، ولم يكونوا سُنّةً حصرًا. وقبل حكم البعث، لم يمثّل العلويون والدروز، المتشكّلون اجتماعيًا في طوائف متركزة بمناطق جبلية جغرافية محددة، تهديدًا للأكثرية التي لم ترَ نفسها، أصلًا، أكثريةً سُنّيةً واحدةً موحدةً، أو طائفةً. وقد رفض قادة الحركة الوطنية في ثلاثينيات القرن التاسع عشر قانون الطوائف الفرنسي الذي يَعُدُّ السُنّة طائفةً.

ولم يتشكّل السُنّة اجتماعيًا على غرار طوائف الأقلية، وما لبثوا أن تشكّلوا كطائفة متخيلة بعد تهميش الشعب عمومًا في العلاقة بالدولة. وقد أُتيحت للتنظيمات الإسلامية المتطرفة فرصة تحويل الصراع الاجتماعي - السياسي في سورية إلى صراع طائفي ضدّ «العلوية الحاكمة» المزعومة، مع أنّ قِسمًا كبيرًا من

---

(8) حسن العلوي، **الشيعة والدولة القومية في العراق، 1914-1990**، ط 2 (قم، إيران: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1990)، ص 10.

المعتقلين السياسيين المعارضين - حتى ما قبل اندلاع أحداث الثمانينيات - كانوا من العلويين. وأنشأت هذه التنظيمات وأيديولوجياتها المُعاد إنتاجها على نحوٍ واسع؛ عبر الفضائيات، ووسائل التأثير الأخرى، ما عُرف بـ «المظلومية السُنّية» في تعبير طائفي عن مظلومية الشعب السوري من جانب نظام التسلط والاستبداد كلّه.

ولم تكن هذه «المظلومية» الطائفية - حتى في مرحلة حكم البعث أو الأسد - منسجمةً مع حقائق التاريخ السوري. وعلى العكس من ذلك، شهدت السُنّية الدينية في عهد البعث، وتحديدًا في عهد حافظ الأسد الذي اتبع سياسةً مختلفةً جذريًا عن سياسة الشباطيين (1966-1970) في الترقب من المدينة السورية، ازدهارًا بدعم من الأسد نفسه، الذي يبدو أنّه كان بهدف دفع تهمة الطائفية عن النظام. وشهدت مرحلة حافظ الأسد صراعًا مفتوحًا بين الاتجاهات السلفية وغيرها، حتى على نحوٍ شبه رسمي، وإنْ وظفت السلطات الأمنية هذا الصراع لغايات الشرذمة والضبط[9]. وحدث توسع لا مثيل له في المدارس والثانويات الشرعية؛ وليس ذلك على مستوى المدن فقط، بل أيضًا في مراكز المناطق الريفية التي كانت فيها هذه المدارس داخليةً. وجرى تشجيع البعثيين على الانتساب إلى كلية الشريعة بغضّ النظر عن السُنّة التي حصلوا فيها على البكالوريا (الثانوية العامة) خلافًا للنظام الإداري في القبول الجامعي. وأُفرد لشيخ دمشق الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي برنامج تلفزيوني منتظم، ورُعيت المعاهد الشرعية العليا حتى إنّها ضمّت أعدادًا كبيرةً من الدارسين الإسلاميين الأجانب من بلدان مختلفة. وكانت هذه المعاهد تعمل كمجمعات علمية وخيرية واجتماعية بطريقة مؤسسية. والحقيقة أنّ نظام الأسد شجع موضوعيًا الاتجاهات المتطرفة التي واجهها لاحقًا في مرحلة اختطاف المجموعات المتطرفة للشعب السوري طائفيًا. ولم تكن المؤسسات الدينية التي أقامها من المال العامّ، أو التي شجع الأهلين على القيام بها من خلال وزارة الأوقاف، تنتج في مناهجها تكفيريين، غير أنّ عددًا كبيرًا

(9) ما زالت آثار سياسات الشرذمة والضبط هذه باديةً على انقسامات الحركات الإسلامية وصراعاتها في الثورة السورية، ولا سيما في مرحلة تحولها إلى حرب أهلية.

من المدرسين فيها كانوا يحملون نزعات تكفيريةً تطورت و«تفقهنت» تكفيريًا. وحتى لو افترِض أنّ نظام الأسد طائفي، فإنه لم يكن قطُّ نظام الطائفة العلوية، إذ كان العلويون المعارضون من أبرز ضحايا النظام بمن فيهم الذين ينتمون إلى عشيرته نفسها. وهذا مفهوم في ضوء أنّ المثقفين المنحدرين من أوساط علوية قد شكّلوا أحد أهمّ خزانات المعارضة للنظام من منطلقات يسارية[10]، في حين كانت المعارضات العلوية الأخرى تحدث من منطلقات عشائرية محدودة، إلّا أنّه قمعها بشدة. والمنطق هو منطق ضرب المعارضين له بغضّ النظر عن طوائفهم أو مذاهبهم أو عشائرهم. ولكن سيطرة ضباط من خلفيات أقلياتية على الجيش والأمن ولّد الاستعداد لرؤية كل غبنٍ اجتماعي أو سياسي على أنّه ظلمٌ لاحقَ الأكثرية على يد الأقليات. ونشأت مظلومية طائفية سُنّية حينما طورت الأكثرية بالتدريج وعيًا طائفيًا أقلياتيًا. ووُجدت دائمًا عناصر مقاومة لهذا الوعي الطائفي بين المثقفين والحزبيين، وحتى قادة العشائر. وبعد ثورة عام 2011، انقسم المعارضون المنحدرون من أصل علوي إلى منضمّين إلى قوى الثورة والتغيير، وإلى عائدين إلى التحالف مع النظام؛ وذلك في مرحلة استثيرت فيها المخاوف الطائفية من حراك الشعب السوري.

ومع انتقال التديّن إلى نمط يَعُدّ الدين هويةً جماعيةً، ويمارسه بوصفه هُوِيةً، لا بوصفه عقيدةً معتنقةً وعبادةً جماعيةً، يتمّ التشديد على جانبه الاجتماعي المتعلق بإعادة إنتاج الجماعة. وهنا غالبًا ما تلتقي الطائفيةُ التديّنَ السياسي موضوعيًا، وليس بالضرورة أن يكون هذا اللقاء واعيًا أو أمرًا مرغوبًا فيه.

ففي المجتمعات المتعددة طائفيًا، تكون الحركات الدينية المتطرفة عامل تفرقة. فمثلًا، على الرغم من إصرار الحركات الإسلامية على كون الإسلام ديانةً جامعةً، فإنّ تحشيدها لا يقوم فقط على مسألة «الإسلام دين ودولة» وعلى ضرورة

---

(10) من ظواهر الثورة السورية أن بعض من اتخذ مواقف يسارية معارضة عاد إلى مواقف متعاطفة مع النظام ضد الثورة، ولا سيما مظاهرها الإسلامية. ولا شك في أن الفصائل الإسلامية حادت بالثورة عن أهدافها واتخذت مواقف طائفية، ونفّرت قوى ديمقراطية ويسارية عديدة، ولكن بعض هؤلاء رفض الثورة منذ بداياتها وشكك في الجمهور المدني الواسع ونزعاته الطائفية، قبل أن تتصدر المشهد الحركات الإسلامية. وبهذا كشف هو أيضًا عن ضعفه تجاه طائفته التي نجح النظام في ربط مصيرها به.

أن تحكم الدولة بالشريعة فحسب، وإنما يقوم أيضًا على تأكيد الفوارق الطائفية، وأحيانًا التحريض الطائفي ضد الطوائف الإسلامية الأخرى، السُنّية أو الشيعية (وغير الإسلامية أيضًا). وهي من ثمّ تبني شعبيتها على أساس المشاعر الطائفية.

يَعُدُّ التدينُ السياسي الدينَ منظمًا لعلاقات البشر ولكيانهم السياسي في مرحلة الدولة والمجتمع. أمّا بالنسبة إلى الطائفية فما الدين إلا جماعة البشر التي تعتنقه بالولادة، سواء آمنت به أم لم تؤمن. ليست ثمة علاقة بنيوية بين التدين السياسي والطائفية التقليدية. وقد يتسلل التدين السياسي إلى الطائفية تسللًا، وتحاربه قيادات الطوائف التقليدية، لأنه غالبًا ما يتحالف مع عناصر متمردة على قيادة الطائفة من داخلها، أو تنشأ ظروف يتحول فيها التدين السياسي والتسلفن عمومًا إلى طائفية حين يقع على بنًى عشائرية وأهلية وغيرها في مجتمعات متعددة الطوائف، كما في حالتَي العراق وسورية حاليًا، أو حين يكون صراعه مع دولة تحكمها أقلية دينية أو مذهبية، أو يتطلب صراعه تصوير الدولة على أنها محكومة من جانب أقلية دينية سِرًّا أو علانيةً.

وهذا يجعل ظواهر متطرفةً وشائنةً أخلاقيًا، حتى مقارنةً بالطائفية ذاتها، تبدو كأنها حركات طائفية. ولهذا تبدو حركةً سلفيةً جهاديةً مثل الدولة الإسلامية في العراق والشام شبيهة بالصحوات الدينية الصحراوية والغزوات التي تتضمن دعوات دينيةً متطرفةً وتشن حربًا دينية وحشية، حتى الطائفية البغيضة بريئة منها. فهي أسوأ من أن تكون مجرد طائفية، أو مجرد تديّن، إنها تقاطع السلفية الجهادية وممارسات الحرب الدينية مع نزعات طائفية غاضبة كردّة فعل على ما تعُدّه غبنًا طائفيًا مع جماعات مهمشة اجتماعيًا وسياسيًا مولّدةً أسوأ ما فيهما.

من ناحية أخرى، ليس التشييع السياسي من فعاليات الطوائف الشيعية في المشرق العربي، بقدر ما حدث تحت تأثير اندلاع الثورة الإيرانية ونشاط المؤسسات التبشيرية الشيعية الإيرانية، ومذهبة المصالح القومية الإقليمية لدولة إيران أو تديينها، ودعم التنظيمات الإسلامية الشيعية المحلية المتأثرة بالثورة الإيرانية ماليًا ومؤسسيًا. إنّ الأحزاب الطائفية الشيعية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين، دفاعًا عن مصالح الطائفة الشيعية، في إطار إزالة الغبن

بعدم المشاركة في السلطة وطلب الحصة الطائفية فيها، لم تهتمّ بتشييع غير الشيعة. ولكنّ التداخل حدث على نحوٍ أساسي بعد قيام الثورة الإيرانية، وتحويل إيران ولاية الفقيه نفسها إلى مركز الشيعة كلّهم في العالم، وفي مقدمتهم الشيعة العرب. فقد جرى توسيع التأثير السياسي الإيراني عبر دعم أحزاب سياسية دينية (أو مذهبية شيعية)، فاختلطت الطائفية بالتدين السياسي، ومعه الدافع السياسي لنشر المذهب. فالتبعية المذهبية من منظور التدين السياسي هي تبعية طائفية وهي تبعية سياسية في الوقت ذاته. وإنّ الجديد هو هذا الجمع بين التدين السياسي والطائفية في حالة حزب الله، ولاحقًا في تنظيم الدولة الإسلامية في العراق وسورية على نحوٍ أكثر خطورةً وفي ظروف أخرى.

إنّ وصول تيارات دينية سياسية إلى حكم إيران في الثورة الإيرانية لم يساهم في نهضة التدين السياسي في المنطقة العربية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين فحسب، بل ساهم مساهمةً مفصليةً في نشوء الطائفية السياسية الشيعية أيضًا، وذلك بسبب وجود دولة يقوم نظامها على أساس مذهبي صريح ومنصوص عليه دستوريًا، ومنظّم قانونيًا في الهيئات القضائية، ويراقب مجالات العبادات والمعاملات المدنية، وهي تشكّل مركزًا للتضامن الطائفي لأتباع المذهب. وحتى تلك اللحظة التاريخية لم يتميّز الشيعة العرب بهوية طائفية - سياسية موحدة تجمعهم. وعملت في بيئتهم الاجتماعية في العراق ولبنان والبحرين قواعد قوًى سياسية قومية ويسارية، كالحزب الشيوعي وحزب البعث. وبقيت ممارسة الشيعية ممارسةً طقسيةً قائمةً فعلًا، غير أنها لم تكن شيعيةً سياسيةً إلا في هوامشها. فقد ظل حزب الدعوة في العراق حزبًا هامشيًا بين الشيعة العراقيين فترةً طويلةً، وكان أشبه بتنظيم الإخوان المسلمين في نمط تفكيره، كما بدَا كأنه حزبٌ إقليمي للشيعة العرب، بدليل وجود لبنانين، وشيعة خليجيين، في تأسيسه، إلى جانب فُرس مستعربين.

وعمومًا، لم يشكّل الشيعة والسُنّة كيانات اجتماعيةً سياسيةً محليةً يمكن أن تُسمّى طوائف سياسيةً أو مسيسةً طوال قرون من تطور المذهب الشيعي. كما كانت الحال نفسها داخل المذهبيات الفقهية السُنّية الأربع في فترةٍ طويلةٍ، ولا سيما بين

الحنفية والشافعية. وتحولت صراعات سياسية إلى خلافات دينية، أو خلافات في تفسير الدين، وتحولت الخلافات المذهبية إلى انتماءات مذهبيةٍ وطائفياتٍ بعد مرحلة طويلة. وفي المقابل، نجد حالاتٍ أخرى مختلفةً في المشرق العربي، إذ قامت طوائف مسيحية شرقية على خلفية خلاف مذهبي وتنوع سياسي وجغرافي، وما لبثت أن تحولت إلى صراعٍ في بعض المراحل. وحاليًا، تغيب في العديد من البلدان العربية تحديدات المذاهب المسيحية من أرثوذكس وكاثوليك بوصفها طوائف اجتماعيةً منفصلةً متقابلةً، على الرغم من الفارق المذهبي. فمثلًا، أصبح تحديد المسيحيين عمومًا أمرًا أكثر سهولةً من تحديد طوائفهم المختلفة اجتماعيًا، فلم تعُد الفوارق المذهبية بين الكاثوليك والأرثوذكس، ثمّ مع البروتستانت ومختلف الكنائس الإنجيلية، حاسمةً طائفيًا في عصرنا. وهي لا تفضي إلى انقسام طائفي، مع أنها هي الطوائف نفسها التي تصارعت في ما بينها أثناء القرن الثامن عشر، بين الأرثوذكس والكاثوليك، في دمشق وحلب، إلى حدّ استخدام العنف، ولجوء الواحدة ضد الأخرى إلى الوالي العثماني، وحتى السلطان في اسطنبول، لاتهامها بالكفر وعدم الولاء للسلطنة[11].

استقلت الدولة العربية في حدودها الراهنة قبل أن تتبلور هوية قومية أو وطنية محلية تحقّق نوعًا من التجانس على المستوى الوطني. وحينما قامت الدولة العربية بعد تفكيك الاستعمار القديم، كانت الطبقة الوسطى الوطنية في بداية تبلورها، وهي الطبقة الحديثة التي يُفترض أن تكون عابرةً للطوائف. وقد كانت هذه هي حال الطبقات الاقتصادية من هذا النوع، مثل الطبقة العاملة الصناعية. كما كانت هذه حال المؤسّسات الطوعية النقابية والحزبية. وظهرت على هذه البنى حيوية الولادة في المدن العربية أثناء بداية القرن، وخصوصًا بين الحربين العالميتين. ولكن تولي

(11) قارن بـ: ميخائيل مشاقة، «الجواب على اقتراح الأحباب»، وثائق مكتبة الجامعة الأميركية في بيروت، رقم 48532، ص 163-169. وقارن أيضًا بـ: حيدر أحمد الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين: وهو الجزء الثاني والثالث من كتاب الغرر الحسان في أخبار أبناء الزمان**، عني بضبطه ونشره وتعليق حواشيه ووضع مقدمته وفهارسه أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني، مجموعة الدكتور أسد رستم؛ 2-4، 3 ج، ط 2 (بيروت: المكتبة البولسية، 1984)، القسم الثالث، «لبنان في عهد الأمير بشير الثاني»، ص 634-663.

الدولة الوطنية عملية التحديث من أعلى في خمسينيات القرن الماضي، بواسطة الجيش تحديدًا، عرقل تطور هذه القوى القادرة على تحديث البنى الاجتماعية، واختراق الطوائف. وبحسب رأينا، فإنّ التحديث القسري من أعلى أوقف عملية الاندماج الاجتماعي الطبيعي التي كانت جاريةً في الحواضر العربية. فحين بدأ التحديث القسري، نشأت عمليات اندماج، وعمليات تخندق خلف الهويات في ردّة فعل عليه، أي عمليات إدماج وإقصاء وتهميش في وقت واحد.

مرّت مراحل أدّى فيها التحديث دورًا تفكيكيًا للبنى الاجتماعية التقليدية، وذلك عبر الدولة الوطنية والمواطنة وانتشار الأيديولوجيا القومية وتقبُّلِها طوعيًا، والانجراف العاطفي والفكري فيها في البداية، وانتشار التعويل على التحديث والتنمية كحلٍّ فعلي لقضايا الاقتصاد الزراعي التقليدي والتخلف الاجتماعي، الصحي والتعليمي. ولا يجوز غَمْط دولة الاستقلال حقّها في هذه المجالات. فقد قامت، بدايةً، بخطوات مهمّة جدًا على مستوى تطوير المجتمع والمؤسسات، وتشييد بنية تحتية أساسية.

ولكن مع تصلّب عُود الأنظمة وتحوّلها إلى الاستبداد، وظهور فشل عملية التحديث عبر العجز عن تلبية الوعود التي قطعتها، والتطلعات التي صنعتها، عادت القوى الاجتماعية، وكذلك الدولة ذاتها إلى الاعتراف الضمني من خلال ممارساتها وسياساتها الاجتماعية بالبنى الاجتماعية التقليدية، ومنها الطوائف الدينية عبر أخذ الانتماء إليها في الحسبان. كانت هذه حال السياسة السورية الداخلية في مرحلة حافظ الأسد، وكذلك حال سياسة صدّام حسين في مرحلة الحملة الإيمانية ومنح القبائل مكانةً في ظل الحصار بعد عام 1991، إذ قام صدّام حسين في شروط الحصار باتباع نموذج سياسات الأسد في سورية؛ من جهة تشجيع النشاطات المؤسسية الدينية، بطريقة أكثر تطرفًا. وكان ذلك يعني على نحوٍ خاص تشجيع النشاطات الدينية السُنّية. فقد أمر بإنشاء معهد صدّام حسين للدراسات القرآنية على أن يكون كثير من طلابه من أعضاء حزب البعث[12].

(12) يوسف ساسون، بعث صدام: رؤية من داخل نظام استبدادي، ترجمة رفعت السيد علي (بيروت: دار الجمل، 2015)، ص 459.

وبحلول عام 2000، كان المعهد قد خرّج نحو ألف طالب، وكان ما لا يقلّ عن عشرين في المئة منهم أعضاءً في حزب البعث. ومُنِح الخريجون مزايا في التعيين بالإدارات والأجهزة الحكومية، وتطوّر الأمر إلى أن صارت هناك نسبة كبيرة منهم تشغل مهمات قياديةً على مستوى الفروع والشُعب والفرق الحزبية[13]. وشكّلت «الحملة الإيمانية» على مستوياتها المختلفة بيئةً لنشوء مقدمات تنظيم القاعدة والدولة الإسلامية في العراق، وربما روافد لها.

وقد عرفت مصر مسايرة النظام الرسمي للطائفية القائمة في المجتمع، على الرغم من الحفاظ على هوية مصرية مشتركة. وسبق أن تناولنا الشعور بالغبن لدى الأقباط الذين يرفضون فكرة الأقلية بوصفهم مصريين أصليين، ولكنّهم يعانون تجاهل تاريخ مصر المسيحي، ويعانون، أيضًا، رواسب أنظمة قانونية تميّز دينيًا في العبادات نفسها، يُرمز إليها على نحوٍ خاص بالقيود إزاء بناء الكنائس، ومُراعاة الطائفية ضد الأقباط في خطاب الحزب الحاكم خلال تنافسه في القاعدة الشعبية مع الإخوان المسلمين منذ عهد السادات، وفي الانتخابات وغيرها في عهد مبارك، وكذلك في التعامل مع الأقباط عبر الكنيسة الأرثوذكسية كأنها ممثّل لهم، في عهد مبارك أيضًا[14]. وقد عرفت المجتمعات الإسلامية في المشرق ظاهرة مسايرة الحكام للعامة والفقهاء المتشددين، بحسب المرحلة التاريخية، بإظهار تدينهم من خلال اضطهاد الأقليات. كان هذا واضحًا في مراحل مختلفة من حكم المماليك، وكذلك في محاولةِ وُلاة الشام وحلب مضارعةَ الطهرية الوهابية التي شنّت حملات على بلاد الشام بالتشدد في الإجراءات المطبقة ضد غير المسلمين[15].

سادت في بعض الدول العربية، مثل العراق وسورية، صيرورة تحديث من

(13) قارن بـ: المرجع نفسه، ص 459-462.

(14) عزمي بشارة، **هل من مسألة قبطية في مصر؟** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 42 و48-50.

(15) يلفت شوفالييه إلى هذا المثال الأخير في سياق تقديمه لعرض بشير الشهابي استقبال بعض هؤلاء في لبنان، على أن يكونوا قادرين على الاندماج في إحدى الديانات السائدة فيه. يُنظر: دومينيك شوفالييه، **مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا**، ترجمة منى عاقوري، ط 2 (بيروت: دار النهار، 2001)، ص 208.

أعلى عبر نظام استبداد يقوم على دولة القطاع العامّ وما أنتجته من رأسمالية دولة ومن رأسمالية النخب البيروقراطية والسياسية العليا الجديدة، الثورية والشعبوية سابقًا التي تسيطر على مؤسسات الدولة. وانكشفت التنمية عن مأزق تعميق التفاوت التنموي الجهوي، واصطدمت سياسة إحلال الواردات عن طريق التصنيع بزيادة التبعية للخارج، وإنهاك تضخم المؤسسات العسكرية والأمنية لموارد الموازنة، وبروز مشكلة المديونية الخارجية الدولية والعجز عن تسديدها، وتراجع معدلات النمو الاقتصادي على نحوٍ كبير، ما أدى إلى ارتفاع نسبة البطالة ووجود بطالة مقنّعة في أجهزة الدولة في ضوء مفهوم التشغيل الاجتماعي وليس الاقتصادي، وتضخم المدن بالعشوائيات ونشاطات القطاع غير المنظم، ما يدل على حدّة التهميش الاجتماعي والتنموي، وتشوهات توزيع الثروة المتمفصلة مع تشوهات توزيع السلطة والقوة الاجتماعية. **وانحسرت ديناميات التطور الاندماجي الاجتماعي التي تحتاج إلى النمو الاقتصادي والتنمية البشرية وعدالة التوزيع، فتعززت الاستقطابات الاجتماعية والجهوية الداخلية القائمة في المجتمع، وانكفأت البنى الاجتماعية الأهلية لتقوم بدور تضامني محلي. وتولت الدولة إدارة التنوع الطائفي القائم، إمّا بقمعه وإمّا بإدارة تنوعه وتمثيله في أجهزتها؛ عبر قيادات وسيطة تمثّله في بنيتها، وإدماجه في وظائفها. وهي، في هذه الحالة الأخيرة، تقوم عمليًا بتعميقه، لأنّ أهمّ عوامل تثبيت انتماءات المواطن، القبَلية والطائفية والجهوية وغيرها، هي تعامل الدولة معه عبر هذه الانتماءات؛ أي بوصفها وسيطًا بينه وبين الدولة، أو تصنيف الدولة للمواطنين بحسبها (سلبيًا أو إيجابيًا).**

إنّ الدولة الحديثة الشاملة تؤطِّرُ المجتمعَ داخلها، وتتداخل مع نسيجه عبر التحديث وبناء المؤسسات؛ مثل الجيش والحزب الحاكم والجامعات والوزارات وغيرها، وأيضًا عبر نخبها وانتماءاتها الجهوية، وذلك بعد أن كانت السلطة العثمانية الإمبراطورية الطابع في أفضل الحالات تَصِله ببعضه وتتصل به. **وإذا عرقلت الدولة الحديثة بمهماتها الشاملة عملية تطوير المجتمع طبقةً وسطى وطنيةً عابرةً للطوائف، وطبقاتٍ اقتصاديةً من هذا النوع عمومًا، ومؤسّساتٍ طوعيةً نقابيةً وحزبيةً، فإنّ المجتمع، في ظروف المشاركة الشعبية في عصر الخطاب «الجماهيري»، ينقل بُناه ومؤسساته بالتدريج إلى السياسة. فيصبح التقسيم**

الطائفي أو العشائري هو التقسيم السياسي، أو يغتنم أول فرصة تتمثّل في الأزمات التي تعصف بالنظام، أو فرصة ضعف الدولة ليظهر أنه حيّ يرزق، وأنه ينافس التقسيمات السياسية؛ من اتحاداتٍ ومؤسساتٍ حديثةٍ غير طائفية الطابع، وإنْ كان يقوم بذلك بخجلٍ أو على نحوٍ مستترٍ أحيانًا.

تتبلور الطائفية السياسية في عملية الصراع على السيطرة على الدولة، أو للتحشيد ضد سيطرة الدولة، بحجة أنها تجري قيادتها من جانب طائفية بعينها، ما يعني العودة إلى الخيار الأول وهو الصراع على الدولة، والمشاركة فيها عبر المحاصصة. وفي النهاية، تؤدي هذه الصياغة للصراع إلى نشوء وطنيات مختلفة. وهذا الأمر الذي أصبح يبدو بنيويًا بالنسبة إلى بعضهم في لبنان والعراق، هو في الواقع نتاج تاريخي لاستمرار الطائفية السياسية ودسترتها.

يدّعي باحث في الشأن العراقي أنّ الهوية الطائفية في العراق مرتبطة على نحوٍ داخلي بالهوية الوطنية، وأنّ تعدّد الوطنيات العراقية هي القضية، أو تحوّل الهوية الطائفية من هوية ثانوية تستوعبها الوطنية إلى هوية متداخلة في الوطنية ذاتها[16]. وفي رأينا، يوصلنا سَوق هذا التحليل إلى نتيجته المنطقية المتمثّلة بوجود عراقَين، بدلًا من وجود عراق واحد. فالوطنيتان تسعيان إلى تشكيل وطنين مختلفين. ونحن نرى أنّ الطائفية السياسية الشيعية والسُنّية، على حدّ سواء، تشكّل تهديدًا للوطنية العراقية. ومن الصعب أن تتعايش طائفية شيعية سياسية وطنية عراقية وطائفية سُنّية سياسية وطنية عراقية، من دون تقسيم العراق أو تحويله إلى أقاليم على نمط إقليم كردستان في الحد الأدنى، ما يعني عمليات تطهير طائفي. فلم تقُم في العراق تقاليد طائفية توافقية كما في حالة لبنان الذي لا تتطابق فيه فدرالية الطوائف مع أقاليم جغرافية. والسبيل الوحيدة لبقاء العراق موحّدًا هو رفض الطائفية السياسية كنظام للدولة يعيد إنتاج الطائفية والطوائف ككيانات سياسية، والقبول بالتعددية الطائفية كمسألة هوية ثقافية أو انتماء مذهبي أو ديني.

يسهل القول إنّ العراق كان دائمًا طائفيًا بمعنى ما، وإنّ الوطنية في العراق

---

(16) Fanar Haddad, *Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity* (New York: Columbia University Press, 2011), p. 32.

لم تكن يومًا شكلًا من أشكال الوطنية العلمانية الغربية، وإنها كانت أكثر تمثيلًا للرمزية السُنّية وللهوية السُنّية[17]. والحقيقة أنّنا قد نختلف حتى حول طابع الوطنية الغربية ومدى علمانيتها وتحررها من الكاثوليكية والبروتستانتية! والأكيد أنّ الوطنية العراقية وغيرها من الوطنيات في الدول الناشئة في آسيا لم تشبهها. ولكنْ من المؤكَّد أنّها لم تنشأ بوصفها وطنيةً شيعيةً أو سُنّيةً في زمن ثورة العشرين، ولا في مرحلة النظام الملكي أو الجمهوري، ولا حتى أثناء الامتحان الكبير إبّان الحرب العراقية - الإيرانية، بل إنّ الوطنية العراقية كانت دائمًا تحُدّ من الطائفية. ولكنّها تبدو «وطنيةً عراقيةً سُنّيةً» لبعض الباحثين الآن لأسباب أربعة:

أولًا: إنّ قيادات الدولة العراقية المركزية كانت تنحدر من خلفيات مذهبية سُنّية.

ثانيًا: إنّ العروبة العراقية في مرحلة الاستقلال تميزت بقوة من الهوية الإيرانية، في مراحل صراع حقيقي مع إيران ذي جذور تاريخية طويلة المدى، استثمر تقليدًا عربيًا في فهم الصراع داخل الاجتماع الإسلامي (العباسي).

لقد استُثمر الصراع بين القرنين الثاني والخامس الهجريَّين/ القرنين الثامن والحادي عشر الميلاديَّين على نحوٍ خاص، واستُدعي بوصفه صراعًا بين العرب و«الموالي» في ما عُبّر عنه بالصراع ضد «الشعوبية». وسجلت المرحلة البويهية تحولًا في تطييف الصراع بين «العرب» و«الموالي»، حين أعاد الكليني (ت. 329هـ/ 941م) بين عشرينيات القرن الرابع الهجري وأربعينياته وبدْء مرحلة «التدوين» الفقهية الشيعية فعليًا معه، صياغةَ الزواج الفارسي - الإسلامي الشيعي كـ«زواج» يرتدّ إلى الزمن الإسلامي الأول. فقد ذكر الكليني، في باب ولادة النبي والأئمة وفاطمة، أنّ أمّ علي بن الحسين هي «ابنة يزدجرد [...] وكان آخر ملوك الفُرس»، وأنه كان يقال له «ابن الخيرتَين، فخيرة الله من العرب هاشم، ومن العجم فارس»[18]، وثبّت ذلك محمد باقر المجلسي (1037-1110هـ/ 1627-

(17) Ibid., p. 33.

(18) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ج 1 (بيروت: منشورات الفجر، 2007)، ص 296-297.

1698م) من خلال **بحار الأنوار**، وذلك في مجال صياغته المنظومية للأيديولوجيا الشيعية[19]، وهو الذي يراه وجيه كوثراني ممثّلًا لاكتمال «المدرسة الصفوية الشيعية التي أعطت للدولة الصفوية أيديولوجيتها المذهبية الواضحة»[20].

ثالثًا: إنّ رموز القومية العربية المستمدة من التاريخ الإسلامي هي رموز سُنّية عمومًا.

يصحّ هذا إذا أسقطنا التصنيف السُنّي - الشيعي على التاريخ. وربما كان من الصعب احتواء الرموز الشيعية التاريخية في إطار قومي عربي معاصر، في حين جرى احتواء جزءٍ ممّا يمكن عدّه اليوم رموزًا سُنيةً؛ مثل عمر بن الخطاب، وسعد بن أبي وقاص، وصلاح الدين الأيوبي. ولكن هذه لم تكُن رموزًا سُنيةً في الماضي. كما أنّ اختراع رموز شيعية سياسية وإسقاطها على التاريخ بوصفها شيعيةً لم يَجرِيَا في إطار قومي عربي.

وبحسب رأي فنر حداد، فإنّ رموز القومية العربية عمومًا من عمر بن الخطاب، مرورًا بهارون الرشيد حتى صلاح الدين، هي رموز سُنّية، وفي بعض الأحيان تصطدم مع الرموز الشيعية[21]. والحقيقة أنّ هذه لم تكن رموزًا سُنّيةً، بل أصبحت كذلك في الصراع الحالي. أمّا هارون الرشيد، فلم يصبح لاحقًا رمزًا للقومية العربية، بل للوطنية العراقية وسرديةَ عظمةِ العراق عبر التاريخ. وأمّا صلاح الدين، فقد أصبح رمزًا قوميًا عربيًا في الصراع مع الغرب وليس مع الشيعية السياسية، وأصبح رمزًا عربيًا مع أنه كردي الأصل، وذلك ليس بسبب كونه سُنّيًا، بل لانتصاراته على الصليبيين، نتيجةً لمماثلة القوميين العرب والإسلاميين العرب في عصرنا بين الصليبيين والصهاينة، والصليبيين والاستعمار الأجنبي.

---

(19) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الكتاب الحادي عشر: تاريخ الإمام السجاد والإمام الباقر والإمام الصادق والإمام الكاظم وفضائلهم ومعجزاتهم**، ج 46-48 (قم، إيران: إحياء الكتب الإسلامية، [د. ت.])، ص 8-12.

(20) وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين، العثمانية والصفوية - القاجارية**، ط 4 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 161.

(21) Haddad, p. 38.

وربما يصح القول إنّ القومية العربية بشكلها الذي اتخذته في القرن العشرين لم تكن قادرةً على خلق ذاكرة مشتركة عابرة للطوائف. وهي وإن وحّدتهم في مرحلة ما، فإنّها لم تجتهد في صياغة الذاكرة المشتركة، على الرغم من محاولات كتابة تاريخ مشترك.

رابعًا: بسبب المقاربة الاندماجية للأيديولوجيا القومية العربية الحاكمة للوطنية العراقية، وموقفها الحادّ من الطائفية التي تهدّد بهذا المعنى الدولة الوطنية.

وفي رأينا، لم يسُد في العراق أو سورية عداء لأيّ مذهب إسلامي بعينه بقدر ما كان ثمّة خوف من استخدامه أداةً طائفيةً في التحشيد يمتلكها خصوم سياسيون للنظام. ولا شك في أنّ تعقيدات ذلك كثيرة. ففي سورية يحتدّ الموقف القومي العربي من الطائفية؛ خوفًا من استخدام خصوم النظام للطائفية السُنّية في التحشيد، وفي العراق خوفًا من استخدام خصوم النظام الطائفية الشيعية. وإنّ العداء القومي العربي ضد الطائفية لم يكن موجهًا ضد طائفة بعينها، إذ كان عداء النظام في سورية موجهًا إلى الطائفية السُنّية، وموجهًا إلى الطائفية الشيعية في العراق.

ويتجلى تناقض الطائفية السياسية مع الوطنية في استسهال استدعاء التدخل الخارجي لمصلحتها ضد النظام، ولو أدّى ذلك إلى ممارسات احتلالية. ويمكننا القول إنّه في حالة العراق، حتى حين عارض السُنّة النظام، كان ذلك النظام في نظرهم أكثر شرعيةً من أن تغيّره قوًى خارجية، في حين شكّكت معارضة الشيعية السياسية للنظام في شرعيته أصلًا. وتوافرت عندها قابلية التحالف مع قوًى خارجية ضدَّ النظام، ولا سيما منذ عام 1991. وينطبق ذلك على الطائفية السُنّية في حالة بشار الأسد، مع فرقٍ مفاده أنّ القوى الأجنبية في هذه الحالة لم تتدخل بعد ثورة عام 2011، بالطريقة التي تدخلت بها في العراق عام 2003.

وليست المسألة شرعيةَ النظام نفسه بقدر ما هي مسألة مقاربة الطائفية السياسية للدولة، ونشوء انتماءات بديلة من الوطنية في عملية الصراع السياسي. فحين أصبح النظام العراقي طائفيًا شيعيًا بحجة حُكم الأكثرية، لم يعُد ثمة مانع من الاستقواء بالخارج عند قوًى عراقية عديدة تُعدّ «سُنّيةً» بمصطلحات السياسة العراقية الراهنة، ومنها الحزب الإسلامي مثلًا.

الفصل الثاني عشر

الطائفية من شكل مشاركة العامة في المجال العمومي إلى عائق أمام هذه المشاركة

يرى الباحث العراقي فالح عبد الجبار أنّ «الشيعية» أو «السُنّية»، ليستا من المصطلحات التحليلية السوسيولوجية الملائمة؛ لأنّهما تطمسان فوارق قائمة بين فئات وجماعات، مثل الفوارق الطبقية وحتى الجهوية وغيرها، وتخلقان فوارق أخرى غير قائمة في الواقع[1]. هذا صحيح عمومًا، إلا إذا ثبت وجود جماعات طائفية اجتماعية محلية ذات سمات محدّدة يساهم فهْم الانتماء إليها في فهْم السلوك الاجتماعي، وكذلك في حالات انتشار الطائفية السياسية، وهي الحالات التي يتحول فيها المتخيّل الطائفي إلى قوّة اجتماعية حقيقية. ليست «الشيعية»، أو «السُنّية»، من المصطلحات التحليلية سوسيولوجيًا إذا لم تكن طوائف، أي وحدات اجتماعية محددة. أمّا إذا نجحت الطائفية السياسية في تحويلها إلى طوائف متخيلة، فسوف يصبح من الضروري أخذها في الحسبان، بوصفها بمنزلة المحدد للسلوك السياسي والثقافي، ولا سيما في ظروف نجاح نخب طائفية سياسية في تعبئة الجمهور.

---

(1) يتفق في ذلك مع موقف الزوجين سلوغليت. يُنظر: فالح عبد الجبار، **العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني**، ترجمة أمجد حسين (بيروت: منشورات الجمل، 2010)، ص 45-48، و Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett, «The Historiography of Modern Iraq,» *American Historical Review*, vol. 96, no. 5 (December 1991), pp. 1408-1421.

ثمّ إنّه يمكن لأيّ محلل ماركسي[2]، مع ذلك، أنّ يدعي في المقابل أنّ الطائفية تنشأ للسبب الذي ذكره عبد الجبار تحديدًا، أي لأنها تطمس فوارق طبقية وتجعل فوارق أخرى طائفيةً تحتل مكانها؛ بحيث يتبع فقراء وكادحون ومظلومون من فئة ما الطبقات المستغِلةَ لهذه الفئة بحجة الانتماء المشترك. وما يفوت هؤلاء وأولئك أنه بسبب هذه الهوية المشتركة تحديدًا، وعلى أساسها، يتمكن المنتمي إليها من مقارنة الذات بالآخر. فتنقلب هذه المقارنة إلى سلاح تعبوي ضد الطبقات المهيمنة. فالهوية المشتركة أداة في طمس الصراع الطبقي وكذلك الصراع على السلطة. لكنّها قد تتحول في «استدارة تاريخية» إلى أداة في تأجيج هذا الصراع. فثمة فاصل دقيق جدًا بين الطائفية كسياسات هوية امتثالية اتباعية تعبّئ ضد الآخر، وبين استدارتها نحو الداخل ضد زعامتها، ولا سيما من جانب الفئات التي كانت رأس حربة في محاربة الخصم الخارجي، أي الطائفة الأخرى مثلًا، والتي نمَا لديها شعور بأنها لم تحصل على ما تستحق داخل الطائفة. لاحِظ مثلًا صراع القوات اللبنانية بعد الحرب الأهلية لتزعم الطائفة المارونية، وذلك ضمن صراع ضد زعامات المارونية السياسية التقليدية وبيوتها (أو كما يقال بلغة السياسة اللبنانية «بيوتات»)! وخُذ مثلًا بوادر الصراع على زعامة الطائفة الشيعية بين قوى الحشد الشعبي والزعامات السياسية الطائفية التي ساهمت في تأسيسه!

الطائفية هي نمط من سياسات الهوية. وسياسات الهوية شكل من أشكال المشاركة الشعبية. وبما أنّ الطائفة الدينية جماعة، أو جماعة متخيلة، فإنّ الطائفية السياسية هي أيديولوجيا موجهة إلى جماعة معيّنة، بناءً على مخاطبة الهوية القائمة على الدين أو المذهب، وذلك من أجل تجنيدها في خدمة مصالح سياسية، تُقدَّم كأنها مصالحها بما هي «طائفة». وتجمع هذه الأيديولوجيا وخطابها الطائفي مقاولي مصالح الطائفة مع جمهورها.

---

(2) يُنظر مثلًا تعريف مهدي عامل للطائفية: «الطائفة عنده هي تلك العلاقة السياسية من التبعية الطبقية التي تربط الطبقات الكادحة أو قسمًا منها بالبرجوازية، في علاقة تمثيل سياسي طائفي. أمّا الطائفية، فهي النظام السياسي لسيطرة هذه البرجوازية المسيطرة»: حسن حمدان [مهدي عامل]، في **الدولة الطائفيّة**، ط 3 (بيروت: دار الفارابي، 2003)، ص 259-260.

لهذا، تشكّل الطائفية - في مستوى أول من تحليل الواقع - مرحلةً في إشراك عامة أبناء الطائفة في السياسة والشأن العمومي من خلال المدخل الطائفي. وسبق أن تطرقنا إلى ذلك. وهذا يتسع على مستوى الخطاب لاستيعاب مطالب عمومية ضمن الاعتراف بكيان الطائفة والمشاركة الاجتماعية، والتمثيل السياسي. ويتخذ هذا الأمر شكلًا يكاد يكون ديمقراطيًا حين يربط خطاب الهوية ما يطرحه كحقوق الطائفة بحقوق عامة لغيرها. وما دام الناس قد خرجوا للمشاركة على نحوٍ «شرعي» عبر سياسات الهوية، فلا تلبث هذه الهوية المشتركة بين العامة والنخبة أن تشكّل قاعدةً لمطالبة العامة بحقوق في إطار الطائفة ذاتها، وليس ضد الطائفة الأخرى فقط.

وهذا ما شهدناه مع تمرّد قسم من الموارنة في لبنان على العائلات المارونية المتنفذة بعد الحرب الأهلية ونشوء قادة ميليشيات من خلفيات أخرى؛ كما هو الشأن في حالة سمير جعجع، وكذلك في حالة قيادات حزب الله اللبناني وحركة أمل من خارج نفوذ العائلات الإقطاعية التي كانت تملك الأرض و«الوجاهة» على شكل زعامات محلية لا ترقى إلى زعامة طائفة على مستوى لبنان كلّه، مثل بيت الأسعد وعسيران وحمادة والخليل. وهذه كانت حال حركة طانيوس شاهين الفلاحية في جبل لبنان التي خاضت في الواقع صراع صغار الفلاحين (خاصة المرابعين) على تمثيل الموارنة في مواجهة الإقطاع الدرزي والماروني وبتحالف مع الكنيسة[3]، وهو ما نشهده حاليًا في العراق، أيضًا، من نشوء ميليشيات شعبية تمثّل بسطاء الشيعة، وترتبط بالمرجعيات الدينية مباشرةً، متخطيةً السياسيين والأُسر الشيعية الإقطاعية المتنفّذة.

وهكذا يخسر اليسار العمال والفلاحين والفقراء والمسحوقين والمستَغَلّين

(3) تمرّد الفلاحون في كسروان عام 1858. قاد التمرّد طانيوس شاهين من قرية ريفون، وعُدّ شاهين مخلصًا للعامّة المسيحيين من سيطرة وجهاء آل خازن. وفي عام 1860، سيطر على معظم كسروان متحديًا العثمانيين. وقد طرد التمرّد أغلبية عائلة خازن في كانون الثاني/ يناير 1859، وأصبح شاهين يخاطب من طرف أنصاره كـ «وكيل عموم كسروان». يُنظر: أسامة المقدسي، **ثقافة الطائفية: الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني**، ترجمة ثائر ديب (بيروت: دار الآداب، 2005)، ص 167.

اقتصاديًا لمصلحة القوى السياسية الدينية والإثنية والطائفية الفاعلة على أساس سياسات الهوية، على الرغم من انشغاله بالتنظيرات الطبقية الاقتصادية.

كان التمييز الأفقي الرئيس السائد في الكيانات السياسية العربية التقليدية، في ظل الإمارات والسلطنات على أنواعها، بين حكام ومحكومين، وأعيان وعوام. أمّا التمييز العمودي على مستوى الأمة، فكان بين مسلمين وغير مسلمين. واستند إلى تمييزات في الطقوس والشعائر والعقيدة، وفي نمط الحياة أحيانًا، كما أعاد التمييز إنتاج هذه الفوارق. ولا شك في أنّ أهل الذمة على مستوى المدن، وفي الريف أيضًا، شكّلوا جماعات أهليةً حقيقيةً. ولم تطرح هذه الجماعات مطالب الحقوق والمساواة الفردية، مثلما لم يطرحها عامة المسلمين. لم يكن هذا تمييزًا طائفيًا، ضد طوائف بعينها لمصلحة طوائف أخرى، فنحن نتحدث هنا عن مرحلة ما قبل السياسة الطائفية، حيث التمييز دينيٌّ، وليس طائفيًا. لدينا هنا كيانات سياسية دينية ومذهبية وتميز بين الحكام والمحكومين أساسًا، يلي ذلك تصنيف الناس بحسب دياناتهم. وكانت هناك درجتان من المحكومين؛ ونعني بذلك المسلمين وغير المسلمين. ونشأت طوائف مسيحية ويهودية محلية تعامَل بوصفها جماعات من منطلق التمييز الديني.

ومع نشوء فئات التجار وأصحاب الأملاك بين غير المسلمين في السلطنة العثمانية، وعمومًا الوجهاء من غير المسلمين، نشأ مجتمع طبقي يشكّل فيه الوجهاء المسيحيون جزءًا من النخبة في المجتمع الإسلامي، ولكنّهم لم يكونوا جزءًا من النخبة الحاكمة، ولم يتمتعوا بامتيازات أقرانهم المسلمين. ولم يمنع هذا الفرق من وجود علاقات تبادل بين أوساط الوجهاء هؤلاء.

وكما في حالة الإثنيات عمومًا، يبدأ الخطاب الطائفي مع وعي التمييز ضد الجماعة، ووعي الوجهاء أنفسهم كممثلين لطائفة تابعة لهم. وهم مضطرون إمّا إلى تمثيل مظالم «جماعتهم» أمام الحكام بحرج شديد وضمن روح «الولاء» لهؤلاء الحكام، وإمّا إلى أن يتنحوا جانبًا إزاء حراك آتٍ من داخل هذه الطوائف. وفي الحالتين لا يلبث خطاب المصالح والمساواة أن ينشئ قيادات جديدةً أكثر شعبيةً من داخل الطوائف ذاتها. وقد تنضوي النخب الجديدة تحت لواء

أيديولوجيات تلبّي مطالبَ مساواتيةً تشمل الأمة والوطن؛ من قبيل الليبرالية والقومية والاشتراكية، أو تختار الطائفة ذاتها كأيديولوجيا، من خلال الحديث عن التمييز التاريخي ضد الجماعة/ الطائفة، والغبن التاريخي اللاحق بها، وضرورة تمثيلها، وعن حصتها في الكيان السياسي الناشئ. وثمة علاقة عكسية بين هذين الخيارين التاريخيين. فالقوة الاجتماعية لأحد الخيارين ونجاحه يُضعفان الآخر. أمّا فشله، فهو يعزز فرص الآخر. هكذا يتفاعل انقسام الطوائف بين الاستراتيجية الطائفية التي تطالب بحقوق الطائفة وحصتها حصرًا، وبين الاستراتيجية التي تنطلق من مصالح المجتمع كلّه، والاندماج مع الأكثرية عبر أيديولوجيات؛ مثل الليبرالية واليسار والقومية.

ليس الحكم الفردي المطلق أو الحكم الأرستقراطي المغلق في حاجة إلى تجييش طائفي أو إثني من الجماعة التي يستند إليها حكمه؛ فشرعيته سلالية أو أبوية. وعندما يحتاج إلى التجييش، فإنه يضطر إلى الاعتراف بشرعية جماعة ما، قومية أو طائفية، أو حتى قبلية يستند إليها. وهذا يفتح بابًا لمطالب لم تكن واردةً سابقًا. ولا تلبث هذه التعبئة أن تحشد الناس البسطاء من أبناء الطائفة أو القبيلة أو الجماعة الإثنية للمشاركة، ما يخلّف مجالًا لاحقًا لطرح مطالبهم ومشاركتهم في الحصص، وذلك بالتعاون مع رجال دين فقراء أو من دون مشاركتهم، ودائمًا خلف شعار مصالح الطائفة أو الجماعة والتحذير من التفريط فيها.

وهذا يعني أنه إذا كانت الزعامة الطائفية في حاجة إلى تأكيد المشترك بينها وبين العامة ضد «الآخر» على أساس طائفي لكي تصل إلى مواقع النفوذ، فسوف تضطر إلى قبول مشاركتها في الحيز العمومي؛ ذلك أنّ الطائفية شعبويةٌ بحكم تعريفها. وإذا كان الحاكم في حاجة إلى الطائفة أو الجماعة الأهلية ليستند إليها في حكمه، فسوف يجد نفسه مضطرًا إلى أنْ يقبل ببعض مطالبها. وحالما يقبل بها يتضح أنّ الهوية المشتركة مع الحاكم هي أساس شرعي للمطالبة بالحقوق. ويساهم في قيادة الجمهور للمطالبة بتلك الحقوق في بعض الحالات «ممثلو الهوية»، مثل أبطال الحروب الأهلية من قادة الميليشيات، سواء كانوا من «أصول عامية» أم من «الخاصة»، ورجال الدين الفقراء الذين يحتكّون مباشرةً بالجماهير،

إذ يعبّئونها للتضحية بالغالي والنفيس من أجل الجماعة، ثمّ يرونها لا تحصل على أقلّ القليل من الحقوق. فيتبنون قضايا العامة.

هنا يجري التشديد على الانتماء، أو الهوية التي تجمع بين الحاكم وأتباعه. وباسم هذه الهوية تنطلق المزايدات الهوياتية على الحكام باسم معارضيهم. وباسم هذه الهوية أيضًا تطرح المطالب والمظالم، وباسمها كذلك تغلّف مطامع المنافسين في الحكم. ويدخل رجال الدين في الحركات الطائفية أحيانًا، ولكن ليس بصفتهم قادةً روحيين، بل بوصفهم قادةً شعبيين، وحراسًا لحدود الهوية. وعلى الرغم من ذلك تجد الحركات الدينية في الحالة الاجتماعية الطائفية، مع انتشار الخطاب الطائفي، مدخلًا جديدًا لها، ولا سيما في المجتمعات المتعددة الطوائف والديانات، إذ يتخذ خطابها طابعًا طائفيًا ضد الآخر. وفي هذه الحالة، تحوّل الحركات الدينية الخطاب الطائفي إلى خطاب طائفي ديني أو مذهبي.

لم تتطوَّر في هذه الطائفية التي تسيّس العامة على أساس الهوية، وتدفعها إلى المجال السياسي في مجتمعات محددة، الحركة القومية القائمة على أسس ثقافية - اجتماعية عابرة للطوائف. وبحملة اجتماعيين عابرين للطوائف كالطبقة الوسطى، لا تلبث أن تتحوّل إلى عائق أمام مشاركة المواطنين في المجال العامّ في الدولة، كما أنها تشكّل عائقًا أمام التحول الديمقراطي. وذلك للأسباب التالية:

1- تتناقض الطائفية السياسية مع مفهوم المواطنة الفردية وممارستها.

2- تتناقض الطائفية السياسية مع مفهوم الأمة صاحبة الإرادة والسيادة.

3- تجهض الطائفية السياسية التحول بأخذها التعددية السياسية إلى مسار آخر غير مسار التعددية الديمقراطية.

4- تطابق الطائفية السياسية بين الأكثرية والأقلية الطائفية والأكثرية والأقلية الديمقراطية في حالات التعددية الطائفية التي تسود فيها أكثرية طائفية، ويستخدم هذا التطابق ليكرّس تمثيل الزعامات الطائفية لمصالح الأكثرية.

5- غالبًا ما تستدعي الطائفية السياسية استثمارَ المقدسات والرموز ضد

مجموعات مواطنية أخرى، وتدخل المؤسسة الدينية في عملية تعبئة الجمهور، وترسخ كونها أحد مصادر الشرعية في العمل السياسي.

6- إنّ عدم وجود فكر أو برنامج ملزم للزعامة الطائفية، عدا الانتماء الطائفي نفسه، يجعل مواقفها متقلبةً، متعلقةً بما تحدّده هي بوصفه مصالح للطائفة، ومن ثمّ لا يمكن التنبؤ بها إلا على نحوٍ محدود. وفي الحالات المتطرفة تفترض الزعامات الطائفية أن تتقلب معها مواقف أبناء الطائفة التي يجمعها بها التعصب الطائفي فتتبعها حيثما ذهبت، من دون برنامج متفق عليه تدعمه الطائفة، فتعزز بذلك ثقافة القطيع المنساق خلف القيادة. بل إنّه من الممكن أن تستخدم خطابين مزدوجين في وقت واحد؛ كأن تقدّم نفسها للعموم بخطاب وطني للاستفادة من التحالفات، وتقدّم نفسها في داخلها الطائفي بوصفها ممثلةً لمصلحة الطائفة.

وبما أنّ الطائفية السياسية تعيش على الخلط المقصود بين الهوية بوصفها انتماءً إلى جماعة دينية أو مذهبية من جهة، والموقف السياسي/ الاجتماعي من جهة أخرى، فإنّ الأكثرية الطائفية تفترض أنها هي الأكثرية السياسية. ويدعي ممثلوها أنهم في الواقع الممثلون المنتخبون للشعب. وغالبًا ما يصِلون إلى مناصبهم كزعامات طائفية متوارثة عائليًا؛ كما في التجربة اللبنانية على امتداد فترة طويلة من تاريخ القرن العشرين (وبعضهم حتى اليوم)، أو عبر الديماغوجيا الشعبوية في تجييش العواطف الطائفية ضد العواطف الأخرى، وغير ذلك. فلا يمكن أن تكون الزعامة الطائفية زعامةً إلا إذا تميّزت بتمثيلها لهوية الطائفة وادعائها تمثيل مصالحها الفئوية. وإضافةً إلى كل سلبيات النقطة الثالثة المذكورة آنفًا، فإنّ الأكثرية هنا غير ديمقراطية؛ لأنها غير منتخبة في الواقع، ولأنّ الأكثرية هنا إرثية مولودة وغير متشكّلة، ولا تتغير. وهنا تصبح عملية تداول السلطة عملية صراع داخل الطائفة ... إلخ. **ولا يمكن أن يكون الصراع داخل الطائفة إلا حول من يمثّل هويتها على نحوٍ أفضل بالخلط بين الهوية والمصلحة. وقد يشق تغليف المصلحة ببلاغة الهوية (رموزها ومكانتها وتاريخها ومظلوميتها في مقابل الآخر)، والصراع على تمثيل الطائفة، الطوائفَ نفسها. ولكنّ الانشقاق لا يقلل من الطائفية السياسية لمجرد أنه يمسّ بوحدة الطائفة المتخيلة، بل على العكس من ذلك،**

فغالبًا ما يؤدي إلى مزايدات قائمة على عَدّ الطائفة من المسلّمات، ويزيد الطائفية السياسية انتشارًا.

يمكن للدولة ذات السيادة أن تتعامل مع الطوائف الدينية بوصفها كيانات يحدّدها الانتماء إلى ديانات أو مذاهب بالولادة عادةً، وبالاعتناق استثناءً، وثمة نقاش متواصل حول درجة هذا الاعتراف بها طوائفَ اجتماعيةً، فهل يُعترف بها بالولادة أم اختياريًا؟ وما درجة إلزام المنتمي إلى طائفة ما بطائفته في تعامل مؤسسات الدولة معه؟ وفي الحالات كافةً، يصعب اجتناب الضرر الحاصل لمبدأ المواطنة. ولكن لا تتضرر الأمة ذات السيادة من حالة الطوائف الاجتماعية إذا لم تُسيَّس، وإذا اعترفت الطائفية الاجتماعية بمبدأ المواطنة، حتى لو خاضت صراعًا على درجة المساواة التي تُتيحها هذه المواطنة وحريات الفرد الراغب في الاندماج في الحياة الاجتماعية بوصفه مواطنًا.

وتتناقض الطائفية الاجتماعية مع حرية المواطن الاجتماعية بدءًا من تعريف نفسه في مقابل المواطنين من طائفته ومن الطوائف الأخرى، وانتهاءً بالضغط الواقع عليه للالتزام بالعُرف والعادة الاجتماعيَين المترتبَين على هذا الانتماء. وبالنسبة إلى المواطن فهو يقبلها كلّيًا أو جزئيًا، أو يرفضها. وليس هنالك من يحميه من الضغط الاجتماعي في تلك الحالة سوى الدولة والمواطنة. أمّا إذا تحولت الطائفية الاجتماعية إلى طائفية سياسية وباتت هي المنظّم لصلة المواطن بالدولة، فإنّ ضررًا جسيمًا يلحق بمبدأ المواطنة نفسه. وبذلك يتناقض مبدأ الطائفية السياسية مع ركنَي المعادلة التي تمكّن من إقامة نظام ديمقراطي، وأقصد الأمة ذات السيادة والمواطنة.

وفي حالة الطائفية السياسية التي تعيد إنتاج الطائفة باعتبارها كيانًا سياسيًا، تتأثر الأمة ذات السيادة مباشرةً (نقصد بذلك أمّة المواطنين). فالطائفة السياسية ليست حزبًا ذا رأيٍ بخصوص الدولة والمجتمع كلّه، بل هي كيان سياسي يطوّر مصالح منفصلة عن بقية المجتمع والدولة، وينافس الأمة في ولاء الفرد. وبما أنّ الطائفية السياسية في صراعاتها على تحاصص الدولة تقوم بعملية تفتيت للأمة، وعملية نقض لمجرد وجود مفهوم لخيرها العمومي والمصلحة العامة، فإنّنا نكون

إزاء تفتيت السيادة بنسج علاقات بكيانات سياسية ودول أخرى. ففي الحالات المتطرفة، تنزع الطائفة السياسية إلى التحالف مع كيانات سياسية خارجية ضد الكيانات السياسية الداخلية (الطوائف السياسية الأخرى)، ما يقضي على إمكانية وجود الإطار المواطني الجامع الذي يمكن أن تُطبَق فيه التعددية الديمقراطية والحريات. وقد تُطرَح الحرية (وليس الديمقراطية) بتطابق مع الانتماء إلى الجماعة، فالإنسان الطائفي يشعر بأنه حرّ في إطار جماعته، ولا يطالب بمأسسة هذه الحرية المزعومة، أو ضمانها في ممارسات ديمقراطية.

وبما أنّ الديمقراطية الحديثة لا بدّ من أن تعني التعددية السياسية لأنها ديمقراطية تمثيلية غير مباشرة تقتضي وجود هيئات تمثّل مصالح وزوايا نظر مختلفة للمصلحة العامة في الدولة (أحزاب)، فإنّ التنافس السياسي يدور حول برامج سياسية - اجتماعية - اقتصادية في كيفية إدارة الدولة والمجتمع كلّه من زوايا نظر مختلفة ومصالح متصارعة. ولكنّ هذه المصالح تصوغ نفسها، ولو زعمًا وادعاءً، كحلول للمجتمع كلّه. وهذا الإلزام ضروري للتعددية في إطار الوحدة حتى لو كان خداعًا. وخطر الطائفية السياسية من جهة أنها تبدو كأنها تعددية سياسية، وهي في الحقيقة تسييس لهويات اجتماعية متعددة. وزعامتها تدعي أنها تمثّل مصالح الطائفة وليس مصلحة المجتمع. وهذا الأمر خطِر حتى لو لم تمثّل مصالح الطائفة فعلًا، بل قولًا فقط. فهو لا ينطلق من وحدة سياسية اسمها الدولة، بل ينطلق من عدم وجود وحدة، ومن ثمّ ليس واجبًا أن يطرح برنامجًا متعلّقًا بكيفية إدارتها، أو حكمها. فتبقى الدولة مهمشةً، وهي لا تتجاوز كونها بمنزلة معادلة التوازن بين الطوائف.

يختزل تحوّل التعددية الطائفية إلى تعددية طائفية سياسية آراء المواطنين فيها ومواقفهم. ويستحيل حساب مواقف أغلبية المواطنين السياسية بالشأن العامّ وتجسيدها في «رأي عامّ» أو «نظام سياسي»، إذ يمثل النظام توازنًا بين إرادات نخبة محدودة ومصالحها. ولا ينشأ هنا شأن عمومي، سوى كمنتج مرافق وظاهرة جانبية غير مقصودة، فلا يوجد مجال عمومي إلا بوصفه علاقةً بين الطوائف.

ليست التعددية الطائفية تعدديةً ديمقراطيةً، بل هي تعددية هويات ثقافية - سوسيولوجية يوحّدها ملاط العصبية والمصلحة. وليست تعددية الهويات أو

الجماعات في الدولة صفةً مميزةً للديمقراطية، بل هي مميّزة للدولة التقليدية. **فجماعات الهوية تكاد تحصل على حكم ذاتي في الإمبراطوريات جميعها ما قبل الديمقراطية. أمّا الديمقراطيات بشكلها المتطوّر، فتحافظ على مثل هذه التعددية كحق للمواطن بالانتماء، وتضفي عليها طابع الحقوق الجماعية في بعض الحالات، ولكنّها تخضع لحقوق المواطنة وليس العكس. كما أنها لا تحلّ محلّ التعددية السياسية. وفي رأينا ليس تعدّدُ الهويات في المجتمع مميِّزَ الحداثة، فتعدد الهويات كان قائمًا في المجتمعات التقليدية وفي الاجتماع الإمبراطوري السياسي، بل هو من مميزات المجتمعات التقليدية في مقابل ظواهر حديثة مثل الدولة القومية. ما يميّز الحداثة هو تعدد انتماءات الفرد، بما في ذلك في جماعات الهوية من طوائف وغيرها. وفي الديمقراطية الحديثة يطوّر الفرد حقّه في أن يكون متعدد الهويات، ويعبّر عن ذلك من خلال المشاركة الاجتماعية الملموسة في الشأن العمومي الذي ينجلي فيه تنوع الهوية وتعقدها، وذلك على مختلف أشكاله وصيغه. أمّا في المجتمعات التقليدية، فقد تتعدد الجماعات والديانات والمذاهب، والإنسان منتمٍ إلى إحداها، وليس متعدد الهويات.**

ويمكن أن تقاوم الدولة ومعها المجتمع الطائفيةَ، حتى بعد أن تتحول إلى طائفية سياسية، وأن تضطرها إلى النكوص في مقابل دمج الطبقة الوسطى لأبناء الطوائف المختلفة، وقيام أحزاب سياسية غير طائفية، واتباع سياسة مساواة، لا تقمع الفروق بين المذاهب والديانات. أمّا إذا تحولت الطائفية السياسية إلى نظام سياسي في الدولة، أي إذا أصبح الانتماء الطائفي معيارًا في تعامل الدولة مع مواطنيها كجماعات، وترسّخت في اضطرار المواطن إلى أن يعرّف نفسه بطائفته أمام الآخرين وأمام الدولة لكي يحصل على حماية، ولكي يحصل على حقوقه، فإنّ مهمة محاربة الطائفية تغدو مهمة عويصةً، لأنّ أيّ تعامل مع ظروف حياة الناس المادية يُعيد إنتاج الطوائف والطائفية ويرسخها في هذه الحالة. وبدلًا من تمثيل المجتمع ومصالحه وتوحيده في الدولة، تصبح الانتخابات صورةً مصغَّرةً للتعددية الاجتماعية الطائفية، وكذلك الهيئات المنتخبة. والأخطر من ذلك هو حين لا يحتاج المواطن إلى أن يعرِّف نفسه بطائفته، ويصبح هذا التعريف معطًى روتينيًا إلى حدّ اختزال الإنسان في هذه الهوية.

ليس من المستبعد أن يكتب النجاح لمهمة مناهضة الطائفية، وحتى الطائفية السياسية؛ غير أنها تصبح مهمةً صعبةً جدًا، وتكاد تكون مستحيلةً بعد أن تتحول إلى نظام سياسي مُمأسس في الدولة. فالنظام السياسي الطائفي يلوّن كل شيء بلونه عبر معاملات الناس مع الدولة، وقد يلوِّن حتى معارضته بلونه.

تشمل الطائفية في جماعة عصبية واحدة أفرادًا يفترض أنّ لهم أفكارًا، أو مواقف، أو مصالح متباينةً بوصفهم مواطنين في مجتمع. وفي الديمقراطية، يفترض أن تعبّر هذه الاختلافات والتباينات عن نفسها. ولكن الطائفية السياسية تفرض على الطائفة مصلحة افتراضية واحدة، أو فكرة واحدة، فتزيِّف إرادة المواطنين، وتجعل الديمقراطية مثلًا، وحتى الدولة الحديثة بوجه عامّ، مستحيلةً. كما أنها لا تسمح بتعددية سياسية أو فكرية. فالتعددية السياسية الديمقراطية هي تعددية برامج وأطروحات وأفكار تطرح على شكل تصورات لمصلحة المجتمع والدولة كلّها من زوايا نظر مختلفة، وأيديولوجيات مختلفة، ومصالح مختلفة أيضًا. أمّا الطوائف السياسية، فتطرح تصوراتها لمصلحتها هي، وللدقة مصلحتها كما تراها زعامتها. ومن هنا فهي تطالب بحصتها وليس بتطبيق رؤية للمجتمع. وفي أفضل الحالات تختزل مصلحة المجتمع في كونها حصيلة الصراع والوفاق، بوصف ذلك حالة توزان هشّ بين هذه المصالح والتصورات الجزئية.

هذا التوازن الذي يجمع بين الصراع والوفاق كوجهين للواقع نفسه يمنع الاستبداد؛ لأنه يحدد سلطة أيّ حاكم بشأن القضايا التي تتولاها زعامة الطائفة، كما يحمي المواطن داخل طائفته إلى حدّ بعيد (وهو بالأحرى يحميه إلا من طائفته ذاتها وزعامتها)، ما يسمح بتطور بعض الحرية في ظل حماية الطائفية الكيانية الجماعاتية في مقابل الدولة. ولكنّه يقمع الشخصية الفردية في مقابل الجماعة. وهو يشوِّهُ معاييرَ الفصل ووضع الحدود المفهومية بين الرأي والهوية، والكفاءة والهوية. فالفرق بين هذه الملكات الإنسانية هو الذي يمكِّن الإنسان من الولوج في الحداثة بأدوات مثل التمييز بين الكفاءة والمواقف الشخصية والرأي والانتماء، ويقاوم التعويض من نقص المؤهلات بالهوية.

لا تميل الطائفية السياسية إلى استخدام التكفير ضد الآخرين، فهذا موقف ديني وليس موقفًا طائفيًا. وهي قد تتبنى على العكس من ذلك في بعض اللحظات خطاب التسامح. وليس هذا الخطاب بخطاب مواطني مساواتي، بل إنّه يظهر كمنحة يقدمها زعماء الطائفة لمن ينتمون إلى غيرها من طوائف. أمّا في النظام الطائفي، فالطوائف كيانات معترف بها ولكل منها حصته في الإدارة وهياكل السياسة والمجتمع. ولكنّ الطائفية السياسية قد تلجأ إلى استخدام ما يشبه التكفير الديني والحرمان الاجتماعي ضد خصومها الداخليين، أي داخل الطائفة ذاتها. وهو ما يقابل التخوين في حالة القومية. والكفر هنا كفر بالجماعة، والهدف من التكفير إخراج الفرد من الجماعة. ومن هنا، فإنّ الطائفية السياسية قد تلجأ إلى خلط الدين بالسياسة لأسباب متعلقة بالحفاظ على التزام الأفراد في مركّب من القسر الديني والاجتماعي. ومن ناحية أخرى، قد يؤدي الضغط الاجتماعي المحافظ على الفرد عبر العائلة وغيرها من المؤسسات الاجتماعية المتواطئة مع الطائفية بالتدريج إلى «ثقافة القطيع» بلغة الذمّ، أو «ثقافة الجمهور» بلغة ملطّفة؛ وهو ما يحرّر يدَي الطائفية من التقيّد بأيّ برنامج أو فكر أو مبادئ ملزمة، فالجمهور الطائفي معها على كلّ حالٍ لأنه تمثّل الطائفة، وتصبح الانتهازية المتعلقة بحصة هذه القيادة في سلطة الدولة هي معيار نجاحها، وهو ما يفسد الأخلاق الاجتماعية والثقافة السياسية.

حين يصبح الانتماء إلى دين، أو مذهب، هويةً في الحيّز العمومي، فإنّ هذه الهوية تتغذى ذاتيًا على نفسها في إعادة تمثّلها ذاتيًا، ويسعى وكلاء هذه الهوية المعنيّون باستثمارها، والمعيّنون ذاتيًا، إلى تمثيلها سياسيًا. فلا بدّ من أن يطرح ناطقون باسمها أنفسهم كقيادة. وهؤلاء يصوغون الوعي الطائفي كي ينطقوا باسمه، كما أنهم يكتبون التاريخ، بوصفه تاريخ طوائف، أو من منظورهم الطائفي، ويكتبون تاريخ طائفتهم المتخيل بوصفه تاريخًا من التحدي والغبن، والبطولات من جهة، والمآسي والمظلومية ودور الضحية من جهة أخرى، ومن الأمجاد الأصلية التي لا بدّ من استرجاعها من جهة ثالثة. وغالبًا ما يتحدث هؤلاء بنبرة التظلم والغضب وعيلان الصبر؛ من قبيل «طفح الكيل»، و«لم يعُد السكوت ممكنًا». وهي مقدمة للكلام المباشر عن الغبن بلغة طائفية، أي عن «حقوق الطائفة». ومن هنا تجد تفاعلًا شعبيًا من جانب فئات مسحوقة تنتمي إلى ما

بات يُسَمَّى «طائفة». ويرى أفراد هذه الفئات في موقف هؤلاء دفاعًا عنهم وعن حقوقهم. ولكن هذا الاندفاع يتخذ أحيانًا شكلَ صراعٍ دموي مع فقراء ومظلومين لما بات يُعرَف بوصفه «طوائف أخرى» أو «طوائف كريمة أخرى» بحسب التسمية اللبنانية، و«مكونات أخرى» بحسب التسمية العراقية. وتحصد القيادات الجديدة نتائج هذا الصراع كحالة محاصصة ومشاركة في الدولة والسلطة والثروة الوطنية. ويدفع عامة الناس الثمن غاليًا.

تلغي الطائفية المواطن الفرد داخلها وتختزله في هويّته الطائفية الجماعاتية. وهي تشظّي أيضًا وحدة الأمة ككيان سياسي، وذلك ليس فقط من جهة تشويه بلورة الإرادة العامة والمصلحة العامة بتشويه تفاعل إرادة المواطنين أفرادًا وتحويله إلى تفاعل بين جماعات، وإنما أيضًا من جهة أنّ أطراف التنازع الطائفي في مراحله العنيفة قد يلجأ إلى حلفاء من خارج الكيان الوطني، حتى لو كانوا أعداءً تقليديين للكيان الوطني السياسي ولاستقلاله. وهي تلجأ إليهم كي يعينوها ضد من صاروا أعداءً من أبناء الوطن نفسه، أو حتى لتوسيع نفوذ الطائفة في زمن السلم الأهلي.

هذا ما عرفناه في لبنان، غير أنه لم يعُد مقتصرًا على هذا البلد. فسرعان ما تبيّن أنّ المعارضة العراقية في الخارج تبرز الهوية الشيعية على نحوٍ رسمي وواضح في إعلان شيعة العراق الذي وُقِّع من جانب قوى المعارضة وشخصياتها في اجتماعها بلندن، في كانون الثاني/ يناير 2002، والذي تعامل مع النظام العراقي بوصفه نظامًا سُنيًّا يضطهد أغلبيةً شيعيةً، وشرعن تنظيم المعارضة على أُسس طائفية. وظهرت بوادر قدرة الشيعية السياسية على الجمع بين التحالف مع إيران والتحالف مع الولايات المتحدة في مؤتمر فيينا عام 1992. وقد تجاهل ديمقراطيون معارضون وحلفاء المعارضة الغربيون الخطورة الكامنة في مقاربة الدكتاتورية في العراق على هذا النحو. ولكنّ المسافة التي فصلتها عن اجتماعات دستور بول بريمر وما بعدها من تمأسس كيانات طائفية سياسية عراقية بالطائفية السياسية تحت ستار التخلص من الدكتاتورية كانت قصيرةً. فتحالف هؤلاء مع الاحتلال الأميركي قد كان بوصفهم ممثلي طائفية سياسية تنتج طائفةً شيعيةً يتحدثون باسمها، وليس بوصفهم معارضةً عراقيةً.

يؤكد الفكر الديمقراطي الليبرالي أنه ثمة رابط تاريخي (وربما نظريّ أيضًا) بين نشوء نظام الدولة/ الأمّة وبين استبدال، تدريجي شبه شامل، بأشكال الحكم غير الليبرالية أنظمةَ حكمٍ ديمقراطية ليبرالية. واعتقد دعاة الليبرالية منذ القرن التاسع عشر أنّ التعددية الثّقافية والتباين الداخلي مصدرًا تهديد كبير للبناء السياسي وأساسه الفكري معًا، وأنّ المساواة في فرص العمل والمشاركة السياسية والحرية الفردية «تقتضي جميعها وجود مجتمع متماسك ثقافيًّا ومتضامن اجتماعيًّا، بحيث تتلاشى فيه التباينات الثقافية التي تؤثّر سلبيًا في وحدة الدولة أو انسجامها، بما هي تعبير عن وحدة الأمة في صيغة الدولة/ الأمة، أو على الأقل يتمّ تحييدها وإبقاؤها في منأى عن المجال العامّ للدولة»[4].

لقد سبق أن أثرنا هذه الإشكاليات والقضايا في كتابين: **المجتمع المدني: دراسة نقدية** (عام 1997)، وفي **المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (عام 2007)، إذ قمنا بنوع من تنميط نموذجين للنقاش بين «الديمقراطية الليبرالية» و«الديمقراطية الأهلية» التي تؤكد الحقوق الجماعية، الثقافية الهوياتية أو غيرها، من أنماط الإدارة الذاتية التي تحدّ من السلطة المركزية وتوازنها وتراقبها. والحقيقة أنّ الدول المتجانسة ثقافيًا هي دول جرت فيها عملية بناء التجانس بأدوات وسياسات قسرية وبيروقراطية مفروضة، ثمّ بالتدريج بواسطة التنشئة التربوية والاجتماعية والتعليم الرسمي والتجنيد الإلزامي وغيرها. ولكن هنالك نوع آخر من الدول المتجانسة قوميًا وهي التي نشأت من عملية انفصال جماعة قومية عن دولة متعددة القوميات. ويرى مؤيدو هذا الرأي أنّ الديمقراطية لم تكن ممكنةً قبل تحقيق التجانس بالانفصال.

ولا شك في أنّ نتائج عملية العولمة الجارية، بسيطرة وسائل الاتصال على وسائل الإنتاج، والتجارة العالمية، وعولمة الحاجات والعادات الاستهلاكية، ونشوء الشركات المتعددة القومية أو العابرة القوميات التي تدار من دول وتنتج في دول أخرى، وتسوّق منتوجاتها في هذه الدول جميعًا، والإضعاف النسبي

(4) حسام الدين علي مجيد، «إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع»، **المستقبل العربي**، السنة 33، العدد 378 (آب/ أغسطس 2010)، ص 25.

لسيادة الدولة القومية في نهاية القرن العشرين، وإعادة النظر في مفهوم السيادة «الوستفالي» التقليدي الذي قام عليه نظام العلاقات الدولية، ما أنتج عنوان أدب نظري في العلاقات الدولية يمكن أن يوضع تحت خانة «أفول السيادة»، قد أدى إلى صعود جماعات متخيلة إثنية أو غيرها ذات مطالب سياسية استقلالية حتى في الدولة الديمقراطية الليبرالية الغربية المتقدمة تاريخيًا، كما هي الحال في بريطانيا وإسبانيا وكندا كأمثلة صريحة (وهي غالبًا حالات تتميّز فيها الأقلية بالإثنية الثقافية المختلفة والتي تتميز بجذور تاريخية، وغالبًا ما تتميز أيضًا بلغة مختلفة. وقلّما نجد حالات يقوم التّميُّز السياسي فيها على أساس ديني/ طائفي فقط، باستثناء الصراعات ذات الخلفية التاريخية العميقة في إيرلندا وهي صراعات اختلط فيها البعد المذهبي بالهوية الوطنية).

يجري هذا الأمر حتى في بعض الدول الديمقراطية المعاصرة. أمّا في حالة شرق أوروبا، فقد تفكّك العديد من الدول المتعدّدة الثقافة أو المتعدّدة القوميّات لكي تصبح دولًا قوميةً، فقد بدَا تحقيق التجانس كأنه شرط ممارسة الديمقراطية والتعددية السياسية الداخلية. وقام في بعضها كيانات فدرالية ذات طابع مميز، إن لم يكن استثنائيًا في التاريخ كلّه. وفي حالة جمهورية البوسنة، جرت عملية تاريخية هي قومنة الاختلاف الديني قبل زمن طويل. وفي الماضي، جرت عملية معاكسة في بعض الدول العربية، وتمثل مصر المثال الأبرز؛ إذ تحوّل الأقباط من جماعة إثنية إلى طائفة دينية. ولا أقصد هنا تحوّل كثير منهم إلى الإسلام بسبب الاضطهاد أو قناعةً أو تهربًا من الجزية فقط، بل أيضًا فقدان من بقوا على مسيحيتهم للغة القبطية القديمة. لا نعرف بدقّة تاريخ زوال اللغة القبطية من التداول اليومي، ويمكن أن يكون ذلك قد حصل بعد سقوط الدولة الفاطمية، ولكنّها على كلِّ حالٍ ظلّت رائجةً في صعيد مصر مدّةً تتجاوز هذه المرحلة. وكان يندر أن يُصادف في القرنين السابع عشر والثامن عشر شخص يتكلم القبطية[5].

وليس مصادفةً أن يكون ثمّة ترابط بين اللغة والإقليم؛ فمن الصعب تداول

---

(5) جاك تاجر، **أقباط ومسلمون: منذ الفتح العربي إلى عام 1922**، تقديم سمير مرقس ومحمد عفيفي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010)، ص 305.

لغة وإحياؤها حيث لا يعيش الناطقون بهذه اللغة في مكان جغرافي واحد. فدوام اللغة وإحياؤها يستلزم مجموعات سكانيةً كبرى متواصلةً ذات مؤسّسات؛ مثل المدارس ودور النشر ووسائل الاتصال وغيرها، تستخدم هذه اللغة، أو حتى المجموعات السكانية التي تعيش متقاربةً، والتي تستخدم هذه اللغة على الأقل في تواصلها اليومي في حالة منْع استخدامها رسميًّا. وفي حالة وجود معنًى لممارسة الحرية الفردية في إطار الثقافة القومية ذات الخصوصية في مقابل القوميّات الأخرى في الدولة، فإن الأقليات القومية أو الجماعات القومية تميل إلى مقاومة عملية بناء الأمّة الواحدة.

إن الأفكار النسبية الثقافوية والأهلوية (Communitarianism) التي نشأت كتيارات في النصف الثاني من القرن العشرين، وبوجهٍ عامّ في نهايته، هي تيارات ديمقراطية عمومًا، إلا أنها لا تنطلق من الليبرالية الفردية، بل تميل إلى الانطلاق من «حقوق الجماعات» في حالة وجود تعددية قومية أو تعددية ثقافات داخل الدولة. وعلى الرغم من أنّ الأهلوية مناقضة لليبرالية التي لا تعترف بمفهوم الحقوق الجماعية، وتربط الحقوق بالمواطن الفرد، فثمة احتمال دائم في العصر الحديث لنشوء تيارات تؤكد أنّ حقوق المواطن الفرد سابقة على الانتماء إلى جماعة، وأنّ هذا الانتماء مشتق من حقوقه. ويصبح النقاش حول درجة الإدارة الذاتية الممنوحة لهذه الجماعة مرتبطًا بمدى مسِّه حقوق المواطن الفرد. وهو نقاش مختلفٌ عن الخلاف حول أولوية الجماعة أو الفرد والديمقراطية الأهلية (التي تتضمن الاعتراف بجماعات تتمتع بإدارة ذاتية) أو الليبرالية، وحول الأكثر فاعليةً في منع الاستبداد[6].

وليس مصادفةً أننا لا نجد أنظمةً تعدّديةً سياسيةً على شكل فدراليّات أو كونفدراليّات أو أنظمة حكم ذاتي على أساس الانتماء الديني، بل غالبًا على

---

(6) بشأن مناقشة هذا الموضوع، يُنظر كتابين سابقين للمؤلف: عزمي بشارة: **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، ط 6 (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات 2012)، ص 276-282 و287-291، وفي **المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 147-151.

أساس إقليمي إداري (غالبًا ما لا يشكّل هوية، ولا يتشكّل على أساسها، بل هو كناية عن وحدات إدارية توزع السلطات وتوازن بين المركز والولاية كما هو الشأن في الولايات المتحدة)، أو على أساس ثقافي إثني كما هو الشأن في كلّ من بلجيكا، وسويسرا، وإسبانيا، وكندا... وغيرها.

ويعود ذلك إلى أنّ هذه المؤسَّسات والبنى إنما قامت بسبب نكوص فكرة الاجتماع الديني، وبسبب استبدالها بفكرة الكيان السياسي القائم على القومية، أو على بناء الأمّة بواسطة المواطنة. وفي حالة القومية، فإنّ الخصوصية هي ثقافية أو ثقافية إقليمية يساهم الدين في تشكّلها، ولكنّها لا تقتصر عليه ولا تتطابق معه. ويُضاف إلى ذلك أنّ إقامة وحدات فدرالية أو إدارية في الدولة على أساس طائفي يعتمد تبعيةً لجماعة دينية، لا بدّ من أن يؤدي في النهاية إلى تدخّل الدين في السياسة. وخلافًا للغة التي تحوي أفكارًا وآراء عدة في إطار الثقافة القومية وتشكّل وعاءً لها، فإنّ الانتماء الطائفي إذا ما انقلب إلى فكرة، لا بدّ من أن تكون هذه الفكرة دينيةً. وقد جرى تجاوز هذا الأمر في الدول الديمقراطية في الغرب قبل نشوء الديمقراطية، ولم تعُد الوحدات الطائفية المذهبية أو الدينية تشكّل وحدات سياسيةً إلّا إذا تطابقت مع هويات قومية أو إثنية.

لا تقوم في الدولة الحديثة فدرالية بين طوائف دينية، ولا توافقية بين الطوائف الدينية. فهذه ليست وحدات سياسيةً أو قوميةً أو إثنيةً. وأغلبية الفدراليات التي عرفناها، أو نعرفها حتى اليوم، هي إدارية محضة، أو تشكّل فدراليةً بين أقاليم، أو بين قوميات وإثنيات. ويسمح بعض ما استجد منها، كما في حالة الدستور العراقي، بتشكيل أقاليم جديدة وفق آلية معيّنة.

أمّا الانقسام الطائفي في حالة ضعف الدولة الوطنية، فيميّز المجتمعات التي لم تمرّ بعملية علمنة تدريجية، أي التي سيطرت العوامل الخارجية على عملية علمنتها، والتي ضبطت وحدتها الدولة خارجيًا، بحيث لم تنجح في التحول إلى دولة/ أمّة عبر عملية بناء الأمة. وفي هذه الحالة ذات الطوائف المتعدّدة، يؤدي ضعف الدولة إلى انقسام طائفي.

وفي مرحلة أزمة الأنظمة العربية، ولا سيما الأنظمة الجمهورية السلطوية

منها وفشلها في عملية بناء الأمة، نشأت تيارات فكرية ترى أنّ كتْم صوت الطائفة والهوية الطائفية هو المشكلة، وأنّ إسكات صوت الطائفية كان غالبًا غطاءً لسيطرة طائفة بعينها. لهذا، اعتقدت هذه التيارات الفكرية مع الطوائف كنوع من التعددية، من دون أن تدري، أنها في الواقع تتسامح مع كيانات متخيلة من صنع الطائفية السياسية، وأنها في الواقع تدعم الطائفية السياسية التي تشكّل خطرًا على وحدة الدولة والمواطنة، وعائقًا أمام التحول الديمقراطي، سواء أكانت واثقةً أم عدوانيةً. وثمة فرق بين تعددية الطوائف في بلد من البلدان والطائفية السياسية بغضّ النظر عن نوعها. فتعددية الطوائف لا تنتج طائفيةً بالضرورة[7].

في مقدمته لكتابه حول الطائفية، يؤيد باحث عراقي اقتباسًا من كاتب إسرائيلي هو رونين زايدل عن رئيس الوزراء العراقي في حينه نوري المالكي، يشيد فيه بعدم الخجل من الهوية الطائفية، وعدم الحرج منها، وعدم الحاجة إلى تبريرها؛ إذ يميّز زايدل بين صدّام حسين الذي يتخيّله يقول: في هذه الأرض لا يوجد سُنّة ولا شيعة، بل شعب عراقي واحد. في حين يتخيّل المالكي يقول: دَعِ الشيعة يكونون شيعةً والسُنّة يتصرفون بوصفهم سُنّة، ولكن عليهم جميعًا أن يفهموا أننا مواطنون في العراق وفي هذه الأرض جميعنا متساوون[8]. ووفق رأي فنر حداد، فإنّ الشيعة كانت أغلبيةً محرومةً لا تبحث عن ثورة لتغيير النظام، وإنّما عن تمثيلها في إطار الدولة، وكانت تبريريةً دفاعيةً تريد أن تكون مقبولةً من الدولة بوصفها هويةً. ولم تتحول إلى تحدي النظام الحاكم بأساليب ثورية إلا في عام 1991[9]. ثمّ أصبح المالكي يشكّل تجليًا لهذه الطائفية الواثقة «غير الخجول» إنْ صح التعبير، والتي يؤيدها الكاتب.

وفي الحقيقة، إنّ نزع هذا الضرر من المالكي وتحويل طائفيته إلى طائفية

---

(7) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ط 3 (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، مقدمة الطبعة الثالثة، ص 13.

(8) Fanar Haddad, *Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity* (New York: Columbia University Press, 2011), p. 29, and Ronen Zeidel, «Iraq 2009: Some Thoughts about the State of Sectarianism,» Centre for Iraq Studies, University of Haifa, September 2009, accessed on 11/7/2017, at: http://bit.ly/2gQOqJo.

(9) Haddad, p. 40.

عادية «واثقة»، إلا أنها «غير عدائية»، فعل أيديولوجي سياسي من الدرجة الأولى. فتأكيد الطائفية في حالة رئيس الحكومة العراقي السابق، و«عدم الخجل بها»، هو تعبير عن طائفية سياسية عدوانية تسيطر على الدولة، وتعمل على تهميش الطوائف الأخرى، وتقرأ تاريخ العراق قراءةً تاريخيةً تخيليةً حصريةً.

وتشكّل الطائفية السياسية، سواء أكانت «حازمةً» أم «لامباليةً»، تغطيةً أيديولوجيةً تحولها إلى نوع من المفاخرة بالتعددية ضدَّ الوحدانية أو الشمولية في النظام العراقي السابق الذي أكّد الوطنية العراقية. فمقولة: دَعِ السُنيّ يكون سُنيًّا والشيعيّ يكون شيعيًّا ولكن جميعًا مواطنين متساوين، ليستَ من جانب شابّ عراقي لا يخجل من المجاهرة بطائفته ولا ينكرها، ويمكننا التعاطف مع موقفه، بل إنّها من جهة رئيس حكومة عضو في حزب سياسي طائفي، ويحكم البلد على هذا الأساس. وقد أدّت سياسته إلى تشكيل عصابات ميليشياوية تُنفّذ الاغتيالات، وإلى مجازر ومذابح وإلى حرب أهلية حقيقية يعيشها العراق. ولكنّ الباحث اختار أن يختم مقدمته للكتاب بهذا التقييم التجميلي للمالكي من جانب مختص إسرائيلي في الشؤون العراقية. ويرفض الكاتب فكرة أنّ العراق مجتمع طائفي أو بلد طائفي، ويقول إنّه إذا كان طائفيًا، بمعنى تعدُّد الطوائف، فسيبقى العراق طائفيًا إلى الأبد. أمّا إذا كانت الطائفية تعني التمييز الطائفي والكراهية المتبادلة وغير ذلك، فهذا مرتبط بالمراحل التاريخية والتطورات السياسية[10]. والحقيقة أنّ هذا القول تبسيطٌ للأمور، فالطائفية ليست تعدديةً طائفيةً أو كراهيةً طائفيةً؛ ذلك أنّ الكراهية والتآخي والآراء المسبقة والتعايش هي مركبات متناقضة قائمة في كل تعددية طائفية. وليست هذه هي المشكلة، بل إنّ المشكلة هي تحوّل الطائفية إلى حزب سياسي، أو إلى نظام اجتماعي سياسي.

ليست المشكلة في وجود طوائف وانتماءات أو في عدم وجودها. بل المشكلة في عملية إعادة إنتاجها بواسطة الطائفية السياسية. ودرجات الطائفية، سواء أكانت خاملةً أم واثقةً أم عدوانيةً، ليست جوهريةً، وإنما تتغير بحسب الظرف الاجتماعي والسياسي في حالة الطوائف المتخيلة التي تنتجها الطائفية.

---

(10) Ibid., p. 31.

الفصل الثالث عشر

الأكثرية والأقلية والتسامح

من أهمّ مميزات الطائفية أنها تنشر ثقافة المظلومية في أيّ طائفة من البشر ابتليت بهذا البلاء. فهي تعُدّ نفسها مظلومةً حتى لو كانت الدولة نفسُها تدار باسمها، إذ يُستدعى ظلم الطوائف الأخرى التاريخي في حق الطائفة، أو يستدعى الظلم الممكن وقوعه في حقِّها؛ في الحال التي تخسر فيها الحكم وتتمكّن منها الطوائف الأخرى. وفي المجتمعات التي ابتُليت بالطائفية تُعَدّ جميع الطوائف مظلومةً، ولجميعها تاريخ من الظلم والقهر، ولجميعها ذاكرة قتل النساء والأطفال وهتْك الأعراض، ولجميعها شهداء تُعلَّق صورهم، ومناسبات تحيي فيها ذكراهم وذكرى المذابح التي وقعت في حقهم. الجميع مظلوم في أرض الطائفية. الطوائف مظلومة بحكم تعريفها.

والمظلومية، في هذه الحالة، هي الغبن القائم بذاته في النفوس بغضّ النظر عن الواقع، وهو ما أُطلِقُ عليه أيضًا «المزاج الأقلياتي» الذي يوجّه «السلوك الأقلياتي». ولا شك في أنّ أشكالًا من الغبن قائمة فعلًا في حالة الأقليات الدينية في الدول التي لم تجرِ علمنة قوانينها، أو جرت علمنتها على نحوٍ يكرّس الجماعة الدينية بما هي جماعة سياسية. فمظاهر الظلم والتمييز الطائفي معروفة[1]. ولكنّ

(1) كُتب الكثير عن اضطهاد الأقليات في أوروبا، سواء كانت أقليات مسيحيةً، أم من ديانات أخرى، ولا سيما اليهودية. وقائمة الأدبيات التاريخية حول الموضوع كثيرة، ولا يتسع المجال حتى للبدء بذكرها. وثمة كتابات غربية استشراقية وغيرها حول اضطهاد الأقليات غير المسلمة في التاريخ الإسلامي على درجات مختلفة من الموضوعية وعدمها، ولكنّ المشكلة هي ندرة الأدبيات العربية الإسلامية العلمية النقدية حول الموضوع، مع كثرة السجالات حوله.

الذهنية «الأقلياتية» التي أقصد هي حالة الغبن كثقافة قائمة بذاتها مستقلة عن شروطها.

وليست وظيفة «المظلومية التاريخية» تقديم إجابة دقيقة أو بحث علمي عن مدى الغبن الذي وقع فعلًا. فغالبًا ما يكون الغبن قد وقع ثمّ أُسْطر لاحقًا، ثمّ أُسقِطت الأسطورة على التاريخ كلّه من جديد. ولكنّ الجديد هو كيفية مقاربته والتعامل معه، إذ تتملّك الجماعة الغبنَ بوصفه حيازةً لأفراد الجماعة القائمة حاليًا، ورأسَ مالٍ رمزيًا، وذاكرةً جماعيةً؛ كأنها استمرار للجماعات السابقة ووريثتها الشرعية، وما يمكّن من تمثّل هذا الوصل وهذه الاستمرارية هو تركيب ما يسمى «الهوية» بهذه العناصر ذاتها.

ولا تجري أسطرة المظلومية وإضفاء التخيلات عليها وتقديس دور الضحية من أجل تحقيق عدالة ما، بل من أجل تحويلها إلى رأس مال رمزي للجماعة في يد قوّة سياسية تمثّلها وتكون قادرةً على استثماره بمبادلة غبن الماضي مقابل تعويضات في الحاضر، وذلك عبر «الإنجازات السياسية» المترجمة إلى امتيازات. كما أنّ احتكار دور الضحية يضع الآخر في حالة دفاع دائم عن النفس، وقد يبرر الظلم الذي يُمارَس في الحاضر من جانب من يدعي أنه وريث الضحية واستمرارها. هذا هو منطق ما سميناه «احتكار دور الضحية» الذي تتبناه حتى الأغلبية الطائفية التي يحكم السياسيون الطائفيون باسمها، أو يطالبون بالحكم.

وتفعل الأغلبية ذلك تعبيرًا عن مظلومية الأكثرية، وظلمها القديم من جانب الأقلية. وفي ممارسة هذه المظلومية، تتصرف الأكثرية كأنها أقلية، أي تتصرف، بوصفها طائفةً. وفي هذه الحالة أيضًا، غالبًا ما تنشأ طائفية الأغلبية؛ وهي بمنزلة علمنة التبعية العقيدية إلى جماعة سياسية متخيّلة تحلّ محلّ القومية في ادعاء حيازة الدولة. وهي، مثل القومية وخلافًا للوطنية، ليست تابعةً للدولة، بل تدّعي تبعية الدولة لها في مقابل الأقلية الدينية التي يجب أن تخضع للدولة؛ أي لحكم الأكثرية. وفي حالات الصراع، غالبًا ما تتهم بالتبعية لدولة أخرى في أسوئها.

لقد نجمت مفاهيم الأكثرية والأقلية في الدولة العربية في بدايتها عن علمنة الملّة والملل العثمانية في إطار الدولة الوطنية ذات الحدود الإقليمية والسكانية.

ونحن لا نجد في كتب التراث العربي مصطلحات الأكثرية والأقليات بالمعنى التداولي الحديث لها على الإطلاق. ولم يكن يعني الحكامَ المسلمين في الماضي كثيرًا إنْ كان المسلمون أكثريةً أو أقليةً. فقد حكموا بحقّ الغلبة بعد فتح البلدان، وسكانها إمّا مسلمون، وإمّا أهل ذمة يؤدون الجزية «وهم صاغرون». هذا على الرغم من أنّ أهل الذمة كانوا يشكّلون حتى بعد قرون عدة من قيام الدولة الإسلامية أغلبية السكان العددية في مناطق حكم الخلافة الإسلامية، فلم تُشتَق طبيعة الحكم وشرعيته الدينية من الأكثرية العددية التي تؤمن بهذا الدين، ذلك أنّ شرعية الحكم الدينية قائمة على حقّ خلافة النبي، ولا مِلكية لأكثرية أو أقلية عددية من السكان على الدولة. وليس أهل الذمة «أقليات» عدديةً بالضرورة وبحكم تعريفهم. وغالبًا ما كانوا أكثريةً في بعض البلدان، ومنها بلاد الشام ومصر، لمراحل طويلة بعد الفتح الإسلامي.

لم يكن التعامل مع غير المسلمين في العالم الإسلامي ما قبل الحداثة تعبيرًا عن موقف سياسي. فغير المسلمين خارج الملة في إطار إمارة إسلامية أو سلطان يستند في شرعيته إلى الشرع، وإلى الأمة، بوصفها ملةً، لا بوصفها أمّةً ذات سيادة. كان التمييز يقوم على أساس ديني، لا على أساس طائفي. وترتب عليه دفع الجزية والحرمان من بعض ما كان متاحًا للمسلمين. ولا شك في أنّ ما عُرف بـ «الذميّين» عاشوا مراحل ساد فيها التسامح مع الفرق والاختلاف، وعانوا موجات من الاضطهاد في العصور المختلفة بحسب المصادر الإسلامية. وتكفي قراءة المقريزي لأخذ فكرة عن موجات اضطهاد الأقباط في مصر مثلًا، ولا سيما في عهد الحاكم بأمر الله الفاطمي وفي عهود المماليك. وقد بدأ التعامل السياسي مع غير المسلمين في السلطنة العثمانية مع ربطهم بعدوّ خارجي والانتقام من بعضهم في الحروب مع أبناء دينهم في الخارج، كما سيّس العلاقة بهم التدخلُ الغربي الاستعماري لاحقًا بحجة الدفاع عن الأقليات في السلطنة العثمانية.

أمّا التقسيمات المذهبية داخل الإسلام نفسه، والانشقاقات والهرطقات على أنواعها، فقد كانت سياسيةً منذ البداية؛ إذ تعلَّق منشؤها غالبًا بالصراع على الإمامة، بوصفها سلطةً دنيويةً، كما بينّا، أو في صورة تمرّدات محلية على السلطة

المركزية. وحتى إذا لم تكن معارِضةً منذ البداية فقد نُظِر إليها بوصفها بذرةً دينيةً شقاقيةً يُحتمل أن ينجم عنها خروجٌ عن وليّ الأمر. ولذلك عُدّت التنوعات الفِرقية الإسلامية من زاوية سياسية تحزّباتٍ ذات أثر في كيان الخلافة أو الإمارة أو السلطنة. وغالبًا مع عبّرت فعلًا عن صراعات اجتماعية وسياسية، ورافقها أقسى أنواع العنف والتنكيل المتبادل داخل السلطنات والإمارات الإسلامية على أنواعها. لقد لوحقت الفرق الإسلامية المنشقة بقسوة بالغة، لأنّ الأمر تعلّق بوحدة الأمة بمفهومها في ذلك الوقت، وبالسلطة والسلطان. وشملت «السيادة» في حينه سلطة تمثيل الدين الصحيح، ووضع حدود تفسير النصوص الدينية.

وما زال موضوع الذمة والذميين يُطرح من جانب فئات من الوعاظ ورجال الدين والمحافظين، وفي إطار الحركات السياسية الإسلامية التي تتناول الموضوع من منطلقات ما تسمّيه «الخصوصية الإسلامية». وتتشعّب الأطروحات بين من يستند إلى أحكام أهل الذمة ويتمسك بالتمييز بين المسلمين وغير المسلمين، حتى في عصرٍ تحوّل فيه الدين إلى هوية بالولادة، على نحوٍ مؤكد في الواقع لفشله في التعامل مع الدولة الحديثة ومفهوم المواطنة وواقعها والتوقعات منها، وبين من يحاول الاستناد إلى تاريخ من التعايش والتسامح في الإسلام في محاولة تأصيل لفكرة المواطنة[2]. ثمة فرق مبدئي بين المسلَكَيْن في الهدف والغاية. وكلاهما وظيفي لا يحظى بالدقة العلمية. فالمسلك الأول المتشدد يُسقط الماضي على الحاضر، والمسلك الثاني المتسامح يُسقط مفاهيم الحاضر على الماضي. وفي الحالتين نحن إزاء محاولات أيديولوجية انتقائية للتاريخ من أجل أداء وظيفة معاصرة. وليس مستخدمو هذه المفاهيم معنيين بالدقة العلمية، فبالنسبة إليهم ليس بالضرورة أن تكون أسانيدهم تاريخيةً علميةً، لأنّ هدفهم عملي سياسي، وليس إثبات نظرية سياسية في المواطنة.

ونعثر في محاولات التأصيل على أمثلة كثيرة من التعايش بين أتباع الديانات المختلفة في ظل الدولة الإسلامية، في أقوال ومأثورات وحوادث وأخبار،

(2) بشأن نقاش فهمي هويدي لأطروحات «أبو الأعلى المودودي»، يُنظر: فهمي هويدي، **مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين** (القاهرة: دار الشروق، 1985)، ص 121.

ووقائع أيضًا، كما نعثر على أمثلة تعايش في ظل الحكم البيزنطي، وعهد الإمارات الصليبية في بلاد الشام، حيث كان التسامح مع المسلمين أكبر كثيرًا من التسامح مع المذاهب المسيحية الأخرى. ولكنّ الباحثين إسلاميِّي التوجهات يصرّون على تفوّق الحضارة الإسلامية على غيرها في هذا المجال.

عاشت الأقليات غير المسلمة في ظل تمييزٍ ضدها (على أساس ديني وليس طائفيًا) كما في الحضارات الأخرى، ولكن بدرجة أقلّ من الاضطهاد الذي عرفته أوروبا في العصر الوسيط. وعانت الجماعات الإسلامية المنشقة أو الهرطقية حملات شنّتها عليها السلطة الحاكمة، ودخلت في حروب أهلية. وفي الحالتين لم يكن هذا تمييز طائفة ضد أخرى. فالمسلمون في الحالة الأولى لم يتصرفوا، بوصفهم طائفةً في مقابل غير المسلمين. والمسلمون السُنّة حين شكلوا أكثريةً لم يكونوا طائفةً دينيةً تحظى بامتيازات. ولا يمكن اعتبار الفاطميين أو البويهيين حين حكموا طوائف دينيةً تمارس سياسة تمييز طائفي ضد غيرها، بل كانت هذه مذاهب حكام يضطهدون من يخالفهم، بغضّ النظر عن عقيدته. كما يمكنهم في أحيان أخرى التسامح مع من يختلف عنهم مذهبيًا. وعانى أهل الذمة في ظل الحكم باسم المذاهب الإسلامية المنشقة (التي لم تكن عمومًا أكثر تسامحًا مع غير المسلمين، بل أقلّ تسامحًا)، كما هو الشأن في ظل حكم السُنّة، وذلك ليس لأسباب طائفية، بل لأسباب دينية، فهم خارج إطار الأمة، فقد كانوا ذميين يدفعون جزيةً مقابل حماية السلطان لهم.

وتحوّل أهل الذمة في ظل السلطنة العثمانية إلى رعايا السلطان، وإن بقوا ذميين، وذلك قبل أن تحوّلهم التنظيمات في القرن التاسع عشر إلى مواطنين، نظريًا على الأقل. ونقول «نظريًا»، لأنّ تمييز السلطنة العثمانية بين «التبعة»؛ أي ما يعادل «مواطنين»، وبين «الرعايا» كان إعادة إنتاجٍ لمفهوم أهل الذمة تحت اسم «رعايا»[3]. ويشير ساطع الحصري إلى أنّ المسيحيين ظلوا في مرحلة التنظيمات «يشعرون بأنها [الدولة العثمانية] غريبة عنهم، لأنها تعتبرهم رعايا»، في حين «ظل

---

(3) ساطع الحصري، **البلاد العربية والدولة العثمانية**، محاضرات ألقاها أبو خلدون ساطع الحصري على طلاب المعهد (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1957)، ص 76.

المسلمون يعتبرون الدولة دولتهم ويستسلمون لحكمها، لكونها دولة الخلافة الإسلامية»[4]. وحصل التقدم أولاً في المدن المصرية في ظل حكم أسرة محمد علي، ولا سيما في عهد الخديوي إسماعيل.

ومهما كانت نتيجة المفاضلة بين الحضارة الإسلامية القروسطية والمسيحية القروسطية في هذا الشأن لمصلحة الإسلام، وهي لمصلحة الحضارة الإسلامية فعلًا، فإنّ كونها تجري لأغراض المفاخرة في الحاضر ليس أمرًا مفيدًا، ذلك أنّ المقارنة ذات العلاقة بعصرنا هي بين واقع المجتمعات والدول العربية الراهنة وواقع الدول الديمقراطية الغربية. وهي ليست لمصلحة الحضارة الإسلامية المعاصرة.

ولا شك في أنّ من يذهب أبعد من غيره في مجال ملاءمة الفقه الإسلامي لمقتضيات الحداثة هو من يحاول أن يستبدل بالفرد الحاكم، سواء أكان مسلمًا أم ذميًا، المؤسسات والهيئات. هنا لا يعود انتماء المسؤول الديني هو القضية، ولا سيما إذا كانت مهمة الهيئات أن ترعى شؤون المواطنين بلا تمييز[5]. ثمة فرق جوهري بين التسامح الديني، والعنصرية الطائفية بين أتباع الديانات بناءً على موقف عقائدي، أو بناءً على إسقاط العنصرية الدنيوية على الدين، وآراء مسبقة وغيرها. ولكنّ التسامح هو، أيضًا، تأكيد لاختلاف لا يؤسس مواطنةً كاملةً مهما جرى العمل على تطويره كمبدأ وسلوك.

وحقّ جماعة الأكثرية (سواء أكانت دينيةً أم قوميةً) على الدولة هو نتاج الحداثة والدولة الوطنية. فهذه تتصرف كأنّ الدولة ملك لجماعة تملك الحق التاريخي في الدولة بوصفها دولةً/ أمّةً. أمّا الأخيرة، فهي تعبّر عن حقّها هي؛ المتمثّل بما أُطلق عليه في القرن العشرين «حقّ تقرير المصير». وهذا الشعور بأنّ الدولة ملك لجماعة وأنّ أعضاء هذه الجماعة يتصرّفون كأنهم يملكون أسهمًا في الدولة، متفاوتة القيمة بموجب مكانتهم في الجماعة، ومكانة الجماعة نفسها في

---

(4) المرجع نفسه، ص 82.

(5) طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ط 2 (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص 683-688.

العلاقة بالدولة، ليس تفكيرًا دينيًا. وفي التاريخ العربي، كما سبق أن بيّنا، كانت الدولة عمليًا سلطة سلالة حاكمة، بناءً على عصبية قَبَلية تغلبت على غيرها وباتت تعُدّ «هذا الأمر لها». لهذا، يسهل الخلط بين الدولة/ السلالة التي تحكم بناءً على عصبية، والدولة/ الأمة التي تُحكَم باسم قومية تعبّر الدولة عنها.

التفكير في أنّ طائفةً دينيةً بعينها هي الجماعة التي تملك الدولة (بوصف الدولة دولتها) يلزمه، **أولًا**، أن تتحول الأكثرية الدينية إلى طائفة، ولهذه الطائفة قيادة سياسية (أو قيادات) تدعي أنها تنطق باسمها. ويلزمه، **ثانيًا**، أن تتصرف كأنّ الطائفة قومية (قومنة الطائفة). ثمّ يلزمه، **ثالثًا**، أن تتعامل مع الدولة كأنها قبيلة تملكها ويستفيد منها كل عضو في القبيلة بموجب مكانته في القبيلة ذاتها. وإنّ عَدَّ الدولة تابعةً لطائفة دينية هو نتاج إسقاط من القومية على الدين. ففي الماضي، حين تداخل الدين والسياسة، لم يبرر الحكم بحقوق الأكثرية أو الأقلية. لقد برّرتها مصطلحات القداسة وليس السكان، وفرضتها الغلبة والعصبية.

وتتصرف الأكثرية كطائفة حين تكون مغتربةً عن الدولة في ظروف استعانة الحكام بولاءات أقلية سكانية. فتتحول الأكثرية الدينية أو المذهبية إلى من يطالب بأحقيته في الدولة، مقارنةً بما بات يُعرف بـ «الأقليات»، أو بحقّها في أن تحكم دولةً تحكمها أقليات ... إلخ، سواء أكان هذا الادعاء صحيحًا أم لم يكن كذلك. وغالبًا ما ترفع هذا المطلب قوًى وزعامات علمانية سياسية غير دينية لكي تحشد الشعب خلف قيادة ذات طموح ترغب في الوصول إلى الحكم. هنا تخلق الطائفية طائفة الأكثرية، وليس ذلك لكي تحكم هذه الأكثرية، بل ليُحكَم باسمها.

وفي الدولة المعاصرة تطرح الطائفيةُ السياسية مسألةَ الطوائف في إطار الصراع السياسي الأيديولوجي، والتنافس للسيطرة على الدولة، بوصفها مصدر القوة والثروة، ولا سيما في بلدان تشكّل فيها الدولة المشغِّل والمستثمر والمستهلك الأكبر.

وبناءً على تعريفها، تطرح الزعامات الطائفية توجهاتها الطائفية التي تمثّل مصالح الطائفة المدّعاة؛ ردًّا على ما يُفهم أنه تهديد لهوية الجماعة وإضعاف أو تفكيك لها **أولًا**، أو حمايةً للفرد من عسف السلطة والجماعات الأخرى **ثانيًا**، أو

ضمانًا لحصّة الجماعة من الثروة أو الجاه أو السلطة **ثالثًا**؛ وهكذا يصبح انضواء الفرد في كنف مصالح الطائفة هذه، والطائفية التي تدافع عنها، السبيلَ الأضمن والأكثر أمنًا للعيش في المجتمع.

وفي حالة طائفية الأغلبية، غالبًا ما تُستخدم التعابير والمصطلحات الديمقراطية لتبرير حصة الجماعة في الدولة في خلط بين الأكثرية الديمقراطية في الأمة، أي أكثرية المواطنين المتغيّرة، وبين طائفة الأغلبية، وهي أغلبية بالولادة. ويتصوّر الطائفيون هذه الأكثرية ويصورونها حالةً ثابتةً هي هوية الدولة ذاتها، بغضّ النظر عن رأي الأفراد الذين تتألف منهم وأفكارهم.

كان من المفترض أن تعني الطوائف في عصرنا ما صار يُسمَّى «الأقليّات» عمومًا، والقاطنة في مناطق معيّنة، وفي أحياء بعينها في المدن، أو في مناطق غالبًا ما تكون جبليةً، في الريف بالنسبة إلى منطقة المشرق العربي، ويحكمها تاريخ تراكمي من العادات والتقاليد المتوارثة. فهذا ما انتهى إليه العصر العثماني. ولكنّ الصورة في الحداثة العربية ازدادت تعقيدًا، فقد شهدت المدن هجرات كثيفةً من الريف، كما أنّ نخبة المدن التي حكمت دولًا مثل العراق لم تنتمِ إلى أكثرية طائفية ديموغرافيًا. ومع فشل عملية بناء الأمة بواسطة الدولة الوطنية، برزت مشكلة عويصة مع تحوّل الأكثرية إلى طائفةٍ في العراق وسورية، وبدأت بالتصرف حيال هويّتها وثقافتها كأنها مهدّدة من جانب «آخر» داخلي، بمعنى أنّها تتصرف كأنها أقلية، وذلك مع إبعاد هذه الأكثرية عن الحكم، ونشوء الشعور بأنّ أقليةً تحكمها.

إنّ ثقافة الأكثرية، بناءً على تعريفها، ليست مهدّدةً، وليس هذا هو دافع التحول إلى «طائفة الأكثرية». المشكلة تكمن في تثبيتها هويةً ذات مكونات ثابتة ومعرّفة. وهذه، استنادًا إلى تعريفها، مهددة دائمًا لأنها تظلّ دومًا في حالة تعرّض لدينامية الواقع. وهي القادرة على منعها من التحول إلى تهديد للهوية إذا كانت قادرةً على التطور، ومعها هويتها التي لن تعود أمرًا جامدًا، معروضًا، ينتظر من يدافع عنه. وينطبق هذا على سلوك الطائفية السُنّية والشيعية أحيانًا في دولٍ يشكّل فيها السُنّة أغلبيةً، وأخرى يشكّل فيها الشيعة أغلبيةً.

إنّ الهدف من تأكيد ضرورة الحفاظ على هوية الأغلبية ليس الحفاظ على

ما هو قائم فعلًا، بل إنتاجها بواسطة تأكيد الاختلاف مع هوية الأقلية، وكذلك التضاد معها. وهذه لا بدّ من أن تكون عمليةً هدّامةً في الواقع، يهدف من ورائها إلى تحديد الأكثرية على نحوٍ يُفضي إلى تمثيلها بواسطة حركات وقوًى سياسية تمثّل «هوية» الناس، ولا تمثّل مصالحهم ولا مواقفهم. إنها تمثّل أصالةً وجذورًا مفترضةً، وغيرها من المصطلحات الهلامية الطيّعة للديماغوجيا الاجتماعية والسياسية، القابلة للتغيير بموجب مصالح من يصوغها، والتي لا يمكن المحاسبة على تطبيقها كأيّ برنامج سياسي.

إنّ مشكلة ما يسمّى «الأقليات» في العالم العربي وفي كل مكان هي مشكلة «الأكثرية». ولا يوجد للأقليات حلّ منعزل عن حلّ مشكلات الأغلبية. إذًا، لا يمكن تحرير الأقليات إلا بتحرير الأغلبية من العقلية والمشاعر الأقلياتية، ونعني بها الطائفية. وهي المشاعر وأحكام القيمة والأخلاق التي يحكمها شعور أقلياتي بالغبن عند الأكثرية نفسها، وهو مزاج مغترب عن الدولة ومنفصل عن شروطه الواقعية، ومتخيّل عصبوي تبخيسي عن الآخر. وشرط تحرير الأكثرية والأقلية هو تحررهما من هذا التقسيم. الطائفية في الأصل أقلياتية، ولكنّ تصرّف الأكثرية كطائفةٍ يكرس آليات صنع الطوائف وإعادة إنتاجها، ويحوّل شعور الأقلية بأنها مهددّة إلى شعور واقعي، وبهذا يكرس طائفيتها.

وعندما تتطابق الأكثرية السياسية مع الأكثرية الطائفية، أو العكس، تتولّد أقليّات وأكثريّات طائفية - بالمعنى السياسي للكلمة - بعد أن كانت لا تكاد تتجاوز كونها واقعةً اجتماعيةً. ويحصل ذلك في عصرنا عندما تعجز طبقة اجتماعية واسعة عن تحقيق مواطنيتها في الدولة، وتفشل في تغيير الدولة والتغيّر مع هذا التغيير. وعلى خلاف نشأة الأمم وتطورها، لا تنكفئ الأكثرية إلى حلّ مشكلتها على صعيد المجتمع السياسي، بل على صعيد المجتمع. فالأكثرية الاجتماعية حين تصبح أقليةً سياسيةً في الدولة تنكفئ إلى المجتمع حيث يمكنها ممارسة السلطة غير الرسمية التي تملكها[6] والناجمة عن كونها أكثريةً دينيةً أو مذهبيةً.

---

(6) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ط 3 (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 40-46.

صعد مفهوم الأقلية والأكثرية الدينية أو المذهبية في أوروبا بارتباطٍ مع نشوء الدولة الحديثة المستقلة عن الكنيسة والإمبراطورية في الوقت ذاته، قبل نحو أربعة قرون في سياق صيرورة العلمنة، وفي مرحلة إخضاع الدين للدولة وقيام الكنائس الوطنية، ولا سيما بعد الحروب الدينية(7). وظلت علاقة الأكثرية والأقلية موضوع صراع طوال قرون لاحقة. وظلت قضايا التمييز الطائفي قائمةً ومستمرةً في بعض الدول حتى القرن العشرين. وما لبثت أن أخلَت الأكثرية الدينية والمذهبية مكانها للوطنية والقومية، التي ترى في الدولة الحديثة تعبيرًا عنها. واختفت إلا حيث تمّ تطييفها (وفي الحقيقة قومنتها) كما هو الشأن في حالة إيرلندا الشمالية وصراعها ضد الحكم البريطاني.

وفي الدولة الوطنية، نشأت مفاهيم الأكثرية والأقلية السكانية على أساس مرجعية القاعدة التي يُجرى على أساسها الافتراق، فانقسم السكان إلى أكثرية وأقلية إثنية، أو أكثرية وأقلية دينية أو مذهبية. والحالة الأخيرة نادرة في المجتمعات المعلمنة كما بينّا. أمّا مصطلحات الأكثرية والأقلية الديمقراطية، فنشأت داخل هيئات ومؤسسات، وليست بالضرورة بوصفها تعبيرًا عن أكثرية وأقلية سكانية. ومن ضمن هذه المؤسسات الانتخابات نفسها، والبرلمان، والهيئات الحزبية والنقابية وغيرها.

وحيث حققت المواطنة إطارًا جامعًا للأفراد بصفتهم أفرادًا وبهويتهم كمواطنين (وطنيين) في الدولة الديمقراطية، تنقسم الأكثرية والأقلية بموجب تأييد مواقف سياسية لأحزاب وزعامات ومعارضة غيرهم نتيجة دوافع ومصالح مختلفة عقلانية وغير عقلانية، واعية وغير واعية، أي محكومة بما يحكم سلوك البشر بوجه عامّ. والأكثرية والأقلية، في هذا السياق، متغيرتان، نظريًا على الأقل، وليستا محكومتين بهويات أخرى مولودة أو موروثة لا تتغيّر. ويفترض التصويت في الهيئات والنقابات والأحزاب، وفي صناديق الاقتراع البرلمانية

(7) يُنظر: عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، 2 ج في 3 مج (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013-2015)، ج 2، مج 2: **العلمانية ونظريات العلمنة**، ص 71-72، 85-87 و131-132.

أيضًا، أنّ الفرد يصوت بموجب قناعة (سواء أكانت مبدئيةً أم مصلحيةً). هذا هو الافتراض النظري الذي تقوم عليه هذه الآلية. ولكنّ الجميع يدرك وجود عوامل تتحكم في التصويت، منها هويات الفرد. ولكن لا يوجد نظام انتخابي ديمقراطي واحد يفترض أنّ الأكثرية والأقلية هي أكثرية الهوية. فالهوية المشتركة بين جميع المصوتين هي التي ينقسم الناس داخلها إلى أكثرية وأقلية. فلا معنى للتصويت إطلاقًا في حالة وجود مثل هذا الافتراض.

للطائفة الدينية في الدولة الحديثة شخصية اعتبارية قانونيًا، ومن حقها تنظيم عبادات في إطار الحرية الدينية والحفاظ على مؤسسات الطائفة الدينية والخيرية وأوقافها وغيرها. وهذا في حدّ ذاته نتيجة صيرورة تاريخية طويلة تضمنت نضالًا ضد القمع الديني وتولّي الدولة مسألة الإيمان والعقائد، وكذلك حقّ الأفراد في الاتحاد وإقامة روابط.

إنّ رفض تولّي الدولة مسائل الضمير والإيمان والخلاص السماوي هو مولد فكرة التسامح في الفلسفة السياسية والقانونية، ولا سيما عند مفكرين من أمثال جون لوك الذي ربط فكرة التسامح بعدم أهلية الدولة تولّي المسؤولية عن الضمير الفردي، وعن إيمان الإنسان، وعن خلاصه. وهذه الفكرة من أهمّ مفترقات صيرورة علمنة الدولة في الفكر السياسي(8). ولكنّها كانت قد نشأت أصلًا من المنطلق ذاته، أي الدفاع عن الحرية الدينية، في إطار تنظير لاهوتي عند بعض المفكرين الدينيين المعارضين داخل الكنيسة، أو المنظرين لِفرق دينية منشقة، ومنهم من كتب خلال الحروب الدينية، أو بعدها مباشرة(9). ونخص

---

(8) في هذا الشأن، يُنظر نِقاش جون لوك المهمّ مع كل من صموئيل بالمر وتوماس هوبس؛ في معالجته موضوع التسامح، منذ عام 1667، والتي ما زالت سلسلة حججها من أهمّ ما كتب في هذا الموضوع: John Locke, «An Essay on Toleration,» in: John Locke, *Political Essays*, Mark Goldie (ed.), Cambridge Texts in the History of Political thought (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 134-159.

(9) بشأن بعض هذه التنظيرات للتسامح، يُنظر: عزمي بشارة، «تمرد الأصولية وتمرد الروحانية من داخل الإصلاح وجدلية التسامح والحرية الدينية»، في: بشارة، **الدين والعلمانية**، ج 2، مج 1: **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية**، ص 281-299. وقد عالجت الانتقال من التسامح الديني إلى التسامح المؤسس فلسفيًا: في فصل بعنوان: «من التسامح الديني إلى التسامح على الفهم العقلي =

بالذكر لاهوتيين كاثوليك، وآخرين من فرق منشقة عن البروتستانتية اللوثرية والأنغليكانية عرّضهم الإملاء الديني للاضطهاد والملاحقة. وهذا أهمّ اعتبارات واضعي الدستور الأميركي عند الحديث عن تحييد الدولة في الشأن الديني، وأنه ليس من حقها إقامة كنيسة.

تنطلق فكرة التسامح هذه، التي لم تشمل جميع الديانات والمذاهب في بداياتها، إذ لم تتسامح مع الكفر، ولا مع الكنائس التي اتهمت بالولاء لدول أخرى وغيرها، من «الاعتبارات السياسية». وتوسعت تدريجيًا من جهة حقّ الفرد في اعتناق العقيدة وممارستها، ومن ثمّ حقّ الكنائس المنشقّة في ممارسة عباداتها بوصفها طوائف دينيةً شرعيةً، ليشمل لاحقًا الكاثوليك واليهود، ثمّ الحق في عدم الإيمان.

وفي رأينا، ليست حرية الضمير والإيمان موضوعًا للطائفية السياسية. فالخطاب الذي يهدف إلى رسم حدود الطائفة وتحديد مصالحها غير متعلق بحرية الضمير. و«مصلحة الطائفة» و«هويتها» اللتان تدافع عنهما الطائفية السياسية هما في الواقع تركيب المصالح وصناعتها سياسيًا، حتى يصلح استخدامُهما كمصدر شرعيةٍ لوجود عنوان سياسي للجماعة، ولمن يمثّل تمثيل الطائفة أو يدّعي ذلك. وقد تصبح «مصالح الطائفة» في الضدِّ من مصالح أفرادها عندما يصبح بإمكاننا تخيّل أعضائها أفرادًا مواطنين بحقوقٍ متساويةٍ من دون صياغةٍ طائفية.

ولا تخاطب الزعامات الطائفية الرغبة في المساواة والعدالة والحرية بقدر ما تخاطب الهوية والكبرياء من جهة، ومشاعر الغبن من جهة أخرى. والمقصود هو الشعور بالظلم مزاجًا قائمًا بذاته، أي بغضّ النظر عن وجود الظلم من عدمه. فقد توجد له أسباب تبرره في الواقع، أو تُختلق له أسباب تبرره أيضًا.

ومع أنّ مفكرين أوروبيين، وحركات إصلاحية عديدة في أوروبا، أثناء القرنين السابع عشر والثامن عشر، عَنونوا مطالب الحريات الدينية لطوائف

= للدين» (ص 441-455). وقبل ذلك ناقشت أصول الفكرة في الأنسنية الكاثوليكية في عصر النهضة (ص 211-214).

الأقلية، والحقوق السياسية لأبناء هذه الأقليات بالتسامح، وهكذا أيضًا سُمّي بعض القوانين والمراسيم التي منحت حقوقًا للطوائف الأخرى، فإنّ أصل التسامح كان موقفًا دينيًا يتقبل وجود الدين الآخر، وذلك ليس بمعنى قبول حقيقته بل احترامها، واحترام حقّ الإنسان في ممارسة دينه. وتسامح الدولة مع ديانات ومذاهب مختلفة يعني أنها هي ذاتها تعتنق دينًا أو مذهبًا بعينه. ولذلك ففي الدولة الديمقراطية الحديثة لا ينظّم التسامح الديني علاقة الدولة بتدين مواطنيها؛ فحرية الاعتقاد الديني جزء من حقوقهم وحرياتهم. ولكنْ لا شك في أنّ الدولة الديمقراطية تشجع معتنقي الديانات المختلفة على أن يُبدوا تسامحًا تجاه بعضهم.

ويكون التسامح عادة مع الخطأ، فهو يحوّل ما يُعَدّ خطأً أو زيغًا وانحرافًا على مستوى العقيدة إلى مجرد اختلاف وتمايز على مستوى الحياة اليومية. فكلُّ عقيدة دينية مطلقة ترى أنها الحقيقة والعقائد الأخرى خاطئة. والتسامح ضروري للتعايش مع معتنقيها. والتسامح الديني هو التساهل مع الخطأ في الدنيا، وترك الفصل في الخلاف، أو العقاب على الخطأ لله في عالم آخر، ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (السجدة: 25)[10].

وتطور الموقف الديني المتسامح لدى بعض التيارات إلى موقفين متسامحين عقيديًا؛ إذ يريان حقيقةً في الديانات كلّها: **أحدهما** روحاني في بعض تيارات الصوفية، و**الثاني** عقلاني ربوبي يقبل بما يعدّه عقلانيًا في جميع الديانات. وكلاهما قابل للتطور في حالات معيّنة إلى إيمان ديني إنساني يتضمن التسامح بنيويًا في العقيدة ذاتها، ولا تعود ثمة حاجة إليه كاستثناء. وثمة نزعات صوفية إسلامية (وفي ديانات أخرى أيضًا) تتبنى مثل هذا الموقف عقائديًا، وتجعل التسامح بنيويًا في رؤيتها للدين والدنيا مثل رؤية محيي الدين بن عربي (558-638هـ/ 1164-1240م):

(10) وهي على كل حال سورة تتوعّد المشركين بعذاب عظيم وتفصّل في شرحه. وثمّة نقاش مداره إنْ كان الفصل في القيامة بين الأئمة أو بين المؤمنين والمشركين. وهذا النقاش لا يمسّ جوهر الفكرة.

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
وقد صار قلبي قابلًا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنَّى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

ويقول ابن عربي أيضًا:

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عدّدت المرايا تعددَا

وفي المجتمعات التقليدية الأهلية، تعايشت الجماعات الدينية والمذهبية وتنازعت، ولا يمكن الحديث عن تسامح قارٍّ، أو بغضاء مقيمة، خارج سياق التحولات التاريخية وطبيعة السلطات الحاكمة وتدخلها. أمّا الدولة الحديثة فحاولت مع نشوئها فرض التجانس الثقافي الديني بدايةً، ولا سيما في الملكيات المطلقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وهي لم تتميز بالتسامح مع الاختلاف. ولكنّ التعددية الدينية في إطار الدولة عادت ففرضت ما يسمى «التسامح»، انطلاقًا من ضرورات الحفاظ على الوحدة الوطنية بواسطة تحرير الدولة من التمذهب. وأدّى ذلك إلى فصلٍ تدريجي للمواطنة عن العضوية في كنيسة أو جماعة دينية بعينها. وتبلور لاحقًا الموقف العلماني في حلّ الخلافات الدينية بتحويلها إلى شأن خاص بالمواطن، أو بالأسرة، وأحيانًا بالجماعة الأهلية، وبفصلها عن السياسة، ومنْعها من التحكم في أُسس التعايش وقواعده في المجتمع.

التسامح، ومثله التعايش، الذي يَرد كثيرًا على لسان الطائفيين في عصرنا لا يعني التعددية. وإنّ ما يفترض أن يسود بين الطوائف هو القبول بالتنوع الديني أو المذهبي في الإطار الوطني ضمن الحرية الدينية وحرية الضمير. وفي النظام الديمقراطي، لا يكفي التعايش بين الطوائف، فالمطلوب هو المساواة بين المواطنين المنتمين إليها، حيث لا يجري التعامل مع المواطن بناءً على انتمائه الطائفي أم عقيدته الدينية أو المذهبية، سواء بالتسامح أم بالتعصب، بل بصفته مواطنًا.

التسامح موقف تجاه معتنقي الديانات الأخرى لأسباب عديدة اجتماعية وسياسية، وحتى عقيدية في بعض الحالات. ويميّز التسامح الديني بين قاعدة صحيحة واستثناء خاطئ، ومن ثمّ فهو لا يساوي بين العقائد. وأكثر أُسس التسامح الديني رسوخًا مقاربة الديانات على أنها ذات أصل واحد، أو ناطقة بحقيقة واحدة بصياغات مختلفة. فتسامح هذه العقيدة هو عمومًا أكثر رسوخًا من نمط التسامح الديني الذي يخطِّئ العقيدةَ المخالفة، ولكنّه يتسامح مع معتنقيها لأغراض عملية متعلقة بعدم القدرة على فرض العقيدة، أو ناجمة عن قناعة بضرورات العيش المشترك.

لا يوجد بين الديانات التوحيدية دينٌ يقبل بفكرة أنّ ديانات عديدةً صحيحةً تقوم إلى جانبه، أو يقرّ بتعددية الحقائق السماوية، إلا في التفسيرات الربوبية التأليهية (Deism) وبعض التيارات الصوفية. في أفضل الحالات، يتسامح المتديّن من نمط تديّن معيّن مع ممارسة الديانات الأخرى. وهو تسامح مع الخطأ، إنه ليس تسامحًا مع وجهات نظر مختلفة تتساوى من حيث القيمة. التسامح هو في الأصل نمط تديّن يمكّن من العيش المشترك، ولا يجوز التقليل من أهميته في السلم الاجتماعي وبناء الدولة. ولكنّ التسامح في حدّ ذاته ليس هو التعددية الديمقراطية، ولا التعددية هي التسامح.

أصبح مصطلح «التسامح» يُستخدم عمليًا في وصف القدرة أو الجاهزية لتحمّل أيّ اختلاف (ديني أو إثني أو حتى سياسي) والتعايش معه. وهذا هو الباب الذي منه انتقد هيربرت ماركوزه في مقالة عام 1965 مفهوم التسامح الحديث، بوصفه تسامحًا قمعيًا (أو كبتيًا، كبحيًا) لأنه أصبح أداة كبْت الثورة على العنف والقهر والتمييز ومظاهر الرأسمالية الإمبريالية المعاصرة كلها، وذلك في تحمل سياسات الحكومات الديمقراطية في الظاهر والقمعية في ممارساتها، في مقابل تسامح الحكومة للمعارضة، أو تحمّلها لوجود معارضة. ودعا عمليًا إلى التخلي عن التسامح الأداتي برفض التسامح مع الظلم من أجل الوصول إلى التسامح كهدف في مجتمع يسود في الحد الأدنى من القمع[11]. وهو يَعُدّ هذه عودةً إلى

(11) Herbert Marcuse, «Repressive Tolerance,» in: Robert Paul Wolff, Barrington Moore and Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance* (Boston: Beacon Press, 1965), pp. 81-117.

مفهوم التسامح الأصلي التحرري الذي عرفته أوروبا في بداية الحداثة. وكتب زميله بول وولف من زاوية أخرى عن التسامح السياسي بوصفه فضيلة النظام الديمقراطي التعددي، إذا استخدمنا الفهم الأفلاطوني للفضيلة كمثال يصبو الواقع إليه. وهو يشرح في مقالة طويلة في الكتاب نفسه مع ماركوزه أنّ هذه الفضيلة لم تتحقق في المجتمع الرأسمالي المتطور، ونموذجه الأميركي[12]، بعد أن بيّن أنّ التعددية باتت على نوعين، أحدهما متعلق بالخيارات الفردية للمواطن، وآخر متعلق بانتماءاته الإثنية أو المذهبية أو غيرها، أو تنوع الجماعات البدئية[13] (Primary group diversity)، وهو يرى أنّ التعددية القائمة لا تتسامح عمليًا مع الفرد الذي يضع نفسه في سلوكه ومواقفه خارج التصنيفات القائمة، بل مع الجماعات الإثنية والمذهبية فقط[14].

والحقيقة أنّ التسامح بدأ دينيًا، وتبنّته الدولة في فرض منطق الدولة والتغلب على الصراعات الدينية وبناء مبدأ الدولة المعاصرة ذاتها التي تضع نفسها فوق الخلافات الدينية والمذهبية. وقد أصبح يُستخدم بمعنى تحمّل الاختلاف سواء كان هذا التحمل عن قناعة فكرية، أم عقيدية، أم لضرورات التعايش. وصار يُستدعى بوصفه ضرورةً ملحّةً لتخفيف حدّة الصراعات التي يستخدم فيها المعتقد وحلّها، والتعايش هو الهدف الأرقى. وقد طرح تيموثي سيسك[15] تعريفًا أوليًا لمفهوم التسامح بما هو «الحد الأدنى من التفاعل القابل للانهيار في الأزمات»[16]. ومن ثمّ، فإنّ التسامح في حدّ ذاته ليس هدفًا في عمليات السلام بعد الصراع، ولكنّه شرط من شروط نجاحها. وشرط تثبيت السلام هو الانتقال من مرحلة التسامح إلى مرحلة التعايش الذي يحتفى فيه بالاختلافات الدينية المحمية من الدولة. ويَعدُّ سيسك هذه النقلة من التسامح إلى التعايش شرطًا أساسيًا في استقرار

---

(12) Paul Wolff, «Beyond Tolerance,» in: Wolff, Moore and Marcuse, pp. 3-52.

(13) Ibid., p. 23.

(14) Ibid., pp. 41-42.

(15) Timothy D. Sisk, «Introduction: Religious Leaders, Conflict, and Peacemaking,» in: Timothy D. Sisk (ed.), *Between Terror and Tolerance: Religious Leaders, Conflict, and Peacemaking* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2011), pp. 1-8.

(16) Ibid., p. 4.

المجتمعات المنقسمة أو المتعددة دينيًا أو إثنيًا من خلال الانخراط في منظومة «الحقوق التي تعكس القواعد الدولية حول الحرية ضد التمييز على أساس الدين أو المعتقد»[17]. وهو يرى أنّ العامل الديني[18] سلاح ذو حدّين يمكن أن يسرّع الصراعات الداخلية في المجتمعات المنقسمة، كما يمكن أن يخفّفها. ومن ثمّ، فإنه يقول إنّه عامل «أداتي، أساسًا، لا سببي»[19] نظرًا إلى استخدام النخب الدينية له، كما الدولة، للتشريع للعنف. ويتوقف على الدولة القيام بدور التوسط وتوفير القواعد القانونية لاحترام الحقوق والأدوات الإجرائية لتطبيقها.

والتنوع الطائفي الذي يقوم على تسليم الدولة بوجود الديانات والمذاهب المختلفة وأتباعها، بما في ذلك ضمان حريتهم في ممارسة ديانتهم ومذاهبهم بالقانون، ليس هو التعدّدية الديمقراطية. فهو لا يعبّر عن تنافس بين قوى سياسية؛ بمعنى التنافس في الآراء ووجهات النظر المتعلقة بفهم مجمل مصالح الأمة وكيفية إدارة المجتمع، في ضوء مصلحته العمومية.

وأصبح بعضهم يميز بين التسامح والتعايش والعيش المشترك بوصفه الأرقى والهدف الأسمى بينها. والحقيقة أنّ هذا التمايز بين المصطلحات لا يعكس فرقًا حقيقيًا في الواقع ما دام الحديث عن جماعات وليس عن مواطنين. إنّ ما يصنع الفرق قانونيًا ورسميًا هو المواطنة، وشعبيًا تجذّر ثقافتها في المجتمع.

ما يضمن التنوّع الطائفي والتعددية السياسية هو الدولة وقوانينها. وما يضمن التنوع هو حياد الدولة بين العقائد والديانات وتشجيعها التسامح، وحتى العيش المشترك في ما بينها، وعلى المدى البعيد يضمنه انتشار ثقافة التسامح (الديني والعلماني) في المجتمع باحترام حرية العقيدة والضمير والإيمان وعدم الإيمان. أمّا ما يضمن التعددية السياسية، فهو ديمقراطية الدولة. التعددية من صفات الدولة الديمقراطية، وليست من صفات الدين على كل حال. الديانات لا تؤمن بالتعددية بل

(17) Ibid.

(18) Timothy D. Sisk, «Conclusion: From Terror to Tolerance to Coexistence in Deeply Divided Societies,» in: Sisk (ed.), pp. 227-246.

(19) Ibid., p. 237.

تؤمن بحقيقتها هي. لهذا، تفرض الدولة التعددية، سواء أكانت الديانات القائمة فيها متسامحةً أم لم تكن كذلك. وبهذا المعنى، فإنّ هذا التسامح يحمل نقيضه في ذاته لأنه تسامح مفروض. ولا يدوم طويلًا إذا لم يتحول إلى ثقافة سائدة، من دون فرض.

والطائفية السياسية لا تؤمن بالتنوع الطائفي ولا بالتعددية الديمقراطية. وحتى التعددية الطائفية التي تتجاوز التنوع الطائفي إلى المحاصصة السياسية إنما تُفرَض على الطائفية السياسية من خارجها، أيّ من جانب الدولة أو باضطرارها إلى احترام وجود الطوائف الأخرى. وفي هذه الحالة لدينا دولة التعددية الطائفية. إنها دولة طائفية لأنها تطابق بين الكيانات الطائفية والسياسية، وتقبل أن تمرّ علاقتها بالمواطن الفرد عبر الطائفة. وتكمن أهمية تعدديتها في منْع تفرّد طائفة (ممثلي طائفة) بالحكم، كما أنها تضع حواجز في وجه الاستبداد المطلق. إنها تمنع تطوّر الدولة الشمولية من جهة، وتحجز تطور الديمقراطية من جهة أخرى.

تقوم الديمقراطية الليبرالية (يجب أن نقول الحديثة أيضًا) على التسليم بالمواطنة المتساوية سياسيًا من جهة، وبالتعددية السياسية، وبالتنوع الديني والثقافي من جهة أخرى (وكلّها على درجات، وما زالت مثار جدال، وحتى صراع، في كثير من الدول الديمقراطية)، في حين أنّ الدين لا يؤمن بتعددية الحقيقة الدينية، إلا في المقاربة الهامشية التي ذكرناها آنفًا، والتي ترى في الديانات تعبيرًا عن حقيقة واحدة. ولن تجد دينًا توحيديًا واحدًا إلا يَعدُّ الديانات الأخرى خاطئةً ضالةً أو ناقصةً يكملها هو. ولكنّ نمط التديّن، في إطار تفسير معيّن وممارسة معيّنة للدين، قد يكون متسامحًا. التسامح في هذه الحالة نمط تديّن رافض لفرض العقيدة وتدخل الدولة في شؤون الضمير والإيمان.

تحمي الدولة الديمقراطية التنوع. أمّا تسامح الدولة مع الأقلية الطائفية، فهو الدليل على أنّ الأغلبية الطائفية حاكمة، وأنّ التمييز ضد الأقلية قائم. فالدولة في هذه الحالة تقدم التسامح كـ «هبة» أو منحة منها للأقلية، والذين يزعمون الحديث باسمها يحكمون في هذه الحالة على نحوٍ ذكي يحفظ لها توازنًا اجتماعيًا عبر رسم الحدود بين الطوائف وحقوقها بواسطة خطاب «التسامح مع الأقلية» كآلية حفظ علاقات القوة القائمة.

تقوم المواطنة الديمقراطية الليبرالية على أساس التساوي في المنزلة والعضوية المباشرة في إطار المشروع السياسي الوطني المسمى «الدولة»[20]، هذا نظريًا. وفي بعض الدول الديمقراطية تقوم المواطنة على الجمع بين هذه العضوية وعضوية أخرى في جماعة إثنية أو قومية تمتلك الدولة. وفي هذه الحالة، تَعُدُّ الدولة نفسها أداةً في الحفاظ على هذه الجماعة وخدمة مصالحها. ويدور صراع على حقوق المواطنين غير المنتمين إلى هذه الجماعة، ومدى اكتمال مواطنتهم. إنه الصراع بين الأمة القائمة على الإثنية وتلك القائمة على المواطنة. ولكن حين تكون هذه الجماعة التي تدعي امتلاك الدولة دينيةً، فإنّ العملية التي تستتبع خطاب امتلاكها للدولة هي قومنة للدين. هنا ليس الدين طائفةً، بمعنى جماعة أهلية، بقدر ما هو طائفة متخيلة تشكّل أيضًا بديلًا من القومية. وهي تتبنى مصطلحات القومية واستعاراتها ورموزها، ولكن بتفسير ديني لها.

إذا كانت المواطنة بمنزلة عضوية في جماعة (طائفة/ جماعة إثنية/ قبيلة) تمتلك الدولة، لا عضويةً في الدولة ذاتها، فإنها لا تكون منظومة حقوق وواجبات، بل أنظمة امتيازات من جهة، وحرمان من هذه الامتيازات من جهة أخرى. هكذا تحلّ فئات يُصنف بموجبها الناس تراتبيًا محلّ المواطنة. وهذه التراتبية هي نتاج ملكية جماعة للدولة، أو تعامل الأفراد مع الدولة كأنها مؤسسة تابعة لجماعةٍ ينتمون إليها. وفي حالة وجود مثل هذا التمييز في فقه الدولة بين جماعات من المواطنين، والتأسيس الفكري لوجود جماعة من أتباع دين محدد لهم دالة على الدولة، أو ملكية عليها، بحيث «يمنحُ» أتباعها حرية العبادة وغيرها من الحريات لأتباع الجماعات الأخرى من منطلق «التسامح» معهم، فتتحدّث الدولة باسمهم

---

(20) من بين التوجهات الإسلامية المرجعية، وجدت في هذا السياق أنّ كتابات محمد مهدي شمس الدين هي من بين الأقرب إلى مفهوم المواطنة هذا. يقول شمس الدين إنه من الالتزام بالمشروع السياسي للمجتمع كلّه «يتحقق الانتماء وينشأ منه التلبّس بمفهوم المواطنة، وهي في المصطلح الإسلامي الولاية، بمعنى المعاضدة والتناصر وحقوق المواطن». يُنظر: محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ط 2 (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1991)، ص 536. وهو يشترط لذلك التخلص من حكومات التغلب وإقامة نظام ديمقراطي بصيغة أكثر ملاءمةً للدين الإسلامي المتعمق في الوجدان الشعبي.

في تعاملها مع الأقليات كأنها «آخرون» و«هم»، فإنّ الوجه الآخر لهذه المقاربة الفكرية لعلاقة الجماعة بالدولة، هو حرمان الجماعة الأخرى الامتيازات، ليتحول الأمر إلى نقاش في تفسير موروث فكري ديني يعود إلى القرون الوسطى.

تكمن المشكلة في تأسيس العلاقة بالدولة على أساس طائفي، وكأنّ لطوائف محددة علاقةً أمتن بالمكان والزمان تجعل لها أحقيةً في العلاقة بالدولة، أو كأنّ لطوائف محددة علاقةً أمتن بالدولة؛ ليس بسبب علاقة بتاريخ المكان، بل بسبب طبيعة نشوء الدولة كمعبّر عن تطلعات جماعة بعينها، وهي غالبًا ما تكون جماعة الأغلبية القومية في الوقت ذاته. وقد ينعكس ذلك في طابع الدولة، بمعنى لغتها الرسمية ورموزها وأعيادها وعطلها الرسمية المستقاة من الثقافة السائدة وكتب التاريخ المدرسية. وهذا كلّه مشروع وشرعي؛ من جهة طابعها الثقافي، إن صحّ التعبير، وليس من جهة طبيعتها الحقوقية إذا كانت دولةً ديمقراطيةً. ويعود هذا الطابع غالبًا إلى تاريخ نشوء الدول. أمّا طبيعتها الحقوقية، فيفترض - إذا كان نظام الحكم ديمقراطيًا - أن تظهر في بنيتها في تاريخها الراهن، الذي فيه تعيد إنتاج ذاتها دولةً للمواطنين، أو هذا ما تتوق إليه في تشريعاتها وسياستها. إنّ التمييز بين تاريخ نشوء الدولة كتعبير عن حقّ تقرير المصير لجماعة قومية ما، وتاريخها الحاضر الجاري في حياة مواطنيها ضروري وملحّ من أجل التمييز بين دولةٍ تقاربها جماعةٌ كأنها ملكٌ لها من جهة، ودولة المواطنين، أو الدولة لجميع مواطنيها، من جهة أخرى.

تحاول الطائفية السياسية ربط الدولة بطائفة دينية في علاقةِ ملكيةٍ أو حيازةٍ ترتقي إلى درجة الملكية، وكأنّ الطائفة تمتلك الدولة. عُرف هذا في لبنان في مرحلة هيمنة المارونية السياسية. وفي العراق مثلًا، برزت بعد عام 2003 عملية فرض الطابع «الطائفي» على الدولة في العراق. لقد ارتبط فرض الطابع الطائفي بتكريس ملكية الطائفة للدولة، ومن ثمّ أحقية النخبة الطائفية في حكمها. فدمجت الميليشيات التابعة لأحزاب شيعية في الجيش العراقي، وجرى تغيير أسماء الأماكن والشوارع وفرض العطل الرسمية لطائفة معيّنة على الدولة. وجرى إدخال السردية الشيعية الإسلامية في مناهج التدريس، وكتاب تاريخ العراق بوصفه تاريخ المعاناة الشيعية، وبوصف كيان الدولة ذاته نتاج ثورة العشرين في الحاضر، وبوصف هذه

الثورة ثورةً وطنيةً عراقيةً وشيعيةً في الوقت ذاته، بعد أن أصبح بعض المؤرخين يقصرونها على الشيعة. ومن المظاهر الغنية بالرمزية قيام ميليشيات شيعية بتفجير نصب أبي جعفر المنصور في بغداد في تشرين الأول/ أكتوبر 2005، في رفض واضحٍ لتموقع العراق في سردية تاريخية تنطلق من بغداد عاصمةً للخلافة، وانتقالٍ لسرديّةٍ أخرى تنطلق من العراق مولدًا للدعوة الشيعية.

يتبين هنا اهتمام الطائفية بالدولة، أيْ إنّ الطائفية السياسية في هذه الحالة ليست انفصاليةً، بل مهتمّة بالدولة وبالسيطرة عليها وبطبْعها بطابعها. الطائفة السياسية غير مكتفية بذاتها، فالبعد السياسي في الطائفية السياسية متعلّق بالدولة. ولا توجد طائفية سياسية قائمة بذاتها، بل هي تحاول أن تطبع «الوطنية» المحلية بطابعها. وبهذا المعنى، فإنّ الطائفية السياسية الشيعية هي طائفية سياسية عراقية أو لبنانية، أو غير ذلك، في صراعٍ على طابع الدولة. هنا تصبح الطائفة المتخيلة العابرة الحدود أيديولوجيا في خدمة الصراع على الدولة. وهي تريد من الدولة أن تضع تاريخ الطائفة المدّعى في مناهج التدريس، وأن تعترف بالأعياد الرسمية، وأن تسمي أماكن وشوارع بأسماء رموزها، وأن تؤثّر في التاريخ الرسمي للدولة، بحيث تأخذ تاريخ مظلوميتها أو أمجادها ومشاركتها في النضال الوطني في الحسبان. كما قد تستخدم الطائفة العابرة الحدود في سياستها الخارجية مثلًا.

ومن مميزات الطائفية تحوّل مسائل تاريخية دنيوية إلى مركّبات مقدسة في الهوية. هكذا تتحول شخصيات الصحابة أو آل البيت البشرية إلى رموز مقدسة أو شبه مقدسة؛ كما في حالة الرموز الدنيوية في القوميات. وهي تُستخدم بكثافة في حالات التوتر والصراع، وتُهمل ويجري تجاهلها في حالات السِلم الأهلي والحياة العادية حين تجري عملية اندماج اجتماعي اقتصادي مواطني للأمة.

ما أهمية سيطرة رموز طائفية معيّنة على خطاب الدولة؟ ثمة بُعد معنوي تدركه النخبة الطائفية من فهمها لسيكولوجية الطائفة وإثارة كبرياء أبنائها بسيطرة رموزها على الدولة وفرض هيمنتها الثقافية على المجتمع. ولكن ثمة عامل آخر سياسي؛ ذلك أنّ شرعية النخب الطائفية في الحكم تتعزّز إذا كان طابع الدولة الطائفي مفروغًا منه. فالدولة ذات لون طائفي معيّن؛ لهذا يصبح من «الطبيعي»

أن يُمسِك بمقاليد الحكم فيها حكامٌ من هذا اللون، إنهم يصنعون مصادر شرعية هيمنتهم بأنفسهم. هكذا تصبح الدولة إسلامية، ودينها الإسلام، أو مذهبها شيعي، أو سُنّي ... إلخ. والحقيقة أنّه ليس للدولة دين ولا مذهب. وفي هذه الحالة تنافس الطائفة القومية، وتُحِلّ رموزًا دينيةً محلّ الثقافة القومية (وتتقاطع الرموز القومية والدينية في بعض الحالات).

وللأسف، تعيش الحالة العربية تاريخًا مقلوبًا؛ فقد كان تاريخ نشوء الدولة العربية الحديثة، تحديدًا، تاريخًا وحَّد الطوائف ضد الاستعمار، فهي لم تقُم بوصفها دولةَ طائفةٍ بعينها. وجاءت محاولة تحويلها إلى دولة طائفة ضد طائفة أخرى في وقت لاحق، ولم تسلم منها حتى الثورات العربية ذاتها التي طرحت الديمقراطية بعد أن حادَت عن أهداف التحرك المدني الأصلية. وتبيّن أنّ الطائفية السياسية التي سادت كخطاب صدامي بين مؤيدي بعض الأنظمة ومعارضيهم هي من ألدّ أعداء التحول الديمقراطي.

والطائفية السياسية عقيمة، حين تصاغ كأنها نقاش فكري؛ فهي لا تقوم على أيّ مبدأ ذي علاقة بجوهر الدولة الحديثة ووظيفتها، ولا بمفهوم السيادة، فضلًا عن ابتعادها عن فكرة المواطنة الديمقراطية. وتتلخص طاقتها السجالية على مستوى التديّن الشعبي في خلق الجاهزية للانجرار خلف تأليب أتباع دين أو مذهب على أتباع دين أو مذهب آخر، وتحريضهم وتجييشهم لأهداف سياسية. فالطائفية، سواء استندت إلى موقف عقيدي ديني يميز بين أصحاب الديانات المختلفة أم إلى مبادئ التسامح وإخاء الطوائف، مع الفارق الكبير بين الموقفين، تقسِّم المجتمع الوطني إلى جماعات هوية غير اختيارية، وتركّب للجماعات صفات مشتركة تُسقط على أعضائها وأتباعها. وبما أنّ هذه الصفات غير قائمة، فإنه يصنع للجماعات تاريخ يستخدم لتأسيس الموقف لمصلحتها أو ضدها عند الحاجة إلى ذلك، وتخترع في الحاضر «تقاليد» تُنسب إلى الماضي عند الحاجة إلى ذلك أيضًا. والأهمّ من هذا كلّه أنّ للجماعة حدودًا، وأنّ للحدود حراسًا يعيّنون أنفسهم ويقمعون محاولات تجاوزها بالتنشئة والضغط الاجتماعي والمعنوي، كما أنّهم يحولون دون الاعتداء على حدودها من جانب أفراد الجماعات الأخرى. ويكون الاعتداء على الحدود

باتخاذ مواقف سياسية ديمقراطية عابرة للطوائف، وتكون كذلك بالزواج المختلط، وغيرها من الظواهر التي يستنفر ضدها حرس حدود الطائفة.

إنّ التمييز بين الطوائف من جهة علاقتها بالدولة يترجِم في الواقع نشوء توقعات من الدولة عند أتباعها، مثل أحقيتهم في الحصول على الوظائف فيها والمعونات منها. وهو موقف مُؤسِّس لثقافة الاتكال على الدولة، ومُؤسِّس كذلك لتوقعات من جهة أحقّية التعيينات في أجهزتها، بغضّ النظر عن الجدارة، ما يؤثّر سلبيًا في تطور المؤسسات، وتطوّر المواطنين أنفسهم، كما يؤدي غالبًا إلى تحريض الفاشلين على الناجحين مهنيًا بسبب انتماءاتهم الدينية أو المذهبية، وأحقية أتباع دين معيّن في الوظيفة أو غيرها. وهذا يعني في حالات محددة تقويض معايير المؤسسات الحديثة التي يُفترض أن تقوم على الأهلية والأداء والإنجاز وليس على هوية الشخص، وعلى الكفاءة وليس على الانتماء الطائفي. إنّ التحريض على شخص مؤهل أو ناجح بسبب هويته الدينية أو المذهبية من جانب من يشعرون بأنّ لديهم الحق في وظيفته، على الرغم من عدم تأهيلهم ونظرًا إلى انتماء طائفي فقط ليس لهم فضل فيه، هو من أنواع الترجمة الواقعية لمثل هذه التقسيمات التراتبية للجماعات؛ من جهة علاقتها بالدولة.

الطائفية السياسية في الوطن العربي ظاهرة حديثة تاريخيًا، هذه حقيقة تاريخية وسياسية. وساهم اللقاء مع الاستعمار في تأجيجها بتداخله مع عمليات التحديث التي شهدتها المنطقة في القرن التاسع عشر، وذلك باستثمار طوائف الأقليات سياسيًا. وما قد يزعج الباحث ويثير إحباطه أثناء تقليبه في المصادر التاريخية أنّ السياسة وصراعات المصالح في العراق وسورية وغيرهما من البلدان، تعيد إنتاج الطوائف بوصفها كيانات سياسيةً، بعد عقود من صعود الشعوب والكيانات العربية على سكة التخلص من الطائفية في مرحلة الاستقلال، وأنها استثيرت سياسيًا من جانب أنظمة حاكمة أو معارضات ضد خصومها في الحكم، وأنّ الدكتاتورية العربية لجأت إلى الولاءات الطائفية في مرحلة فشلها في عملية اندماج الأمة المواطنية، أو لجأت إليها القوى السياسية بعد أن أصبحت لغة المجتمع المحروم من الدولة، وفي صياغة معارضته خارج السياسة.

الفصل الرابع عشر

في تطوّر مفهوم الديمقراطية التوافقية وملاءمتها لحلّ الصراعات الطائفية (نموذجا إيرلندا ولبنان)

فضّلنا عدم اختتام البحث في الطائفية السياسية في الدول والمجتمعات المنقسمة طائفيًا من دون تناول فكرة التوافقية؛ وهي المشترك في الحلول السياسية التي تأخذ تمثيل الهويات الجماعية في الحسبان على مستوى طريقة الانتخابات، والائتلافات، وأحيانًا على مستوى النظام السياسي بمجمله من أجل تحقيق الاستقرار وتجنّب الصراع والحرب الأهلية. كما خطر في البال أنها قد تفتح نافذةً لإلقاء نظرة على بعض نماذج الطائفية السياسية. فمن الصعب التوقف عند الفصل السابق من دون التطرق إلى حالات عينيّة في ما يتجاوز الأمثلة التوضيحية التي سقناها خلال العرض. وقد تكون المقارنة عبر فكرة التوافقية مناسبةً لإلقاء الضوء على الموضوع من زوايا إضافية.

ظهرت نماذج التوافقية عمليًّا في نهاية القرن التاسع عشر، ومع بداية القرن العشرين في بلدان أوروبية غربية، بدايةً في هولندا وبلجيكا وسويسرا والنمسا، أي تحديدًا في بعض الدول المتعددة القوميات واللغات، سعيًا لتحقيق الاستقرار في إطار سياسي لا يحصر نفسه في «ديمقراطية الأغلبية» التي قد تُهمَّش فيها الأقليات الإثنية. وعلى هذه التجارب العينيّة وتطورها، بنى مفكرون سياسيون منذ خمسينيات القرن الماضي وستينياته فكرة الديمقراطية التوافقية (Consociational

(Democracy، ومن أبرزهم غيرهارد ليمبروخ (Gerhard Lehmbruch) وغابريل ألموند (Gabriel A. Almond)، وأرينت ليبهارت (Arend Lijphart). وقد تخصص ليبهارت في هذا النموذج، ونظّر له، وتابع نشوء نماذج جديدة لإدخال تعديلات على ما عُدَّ نظريةً.

يعني هذا أنّ التوافقية بدأت بوصفها سياسات عمليةً أمْلتها الضرورة ودساتير متناسبة مع الحاجة والتجربة التاريخية والثقافة، وتوطّنت حتى في الأعراف في دول معنية، وذلك قبل أن تصبح نموذجًا نظريًا. وهذه حقيقة يُفترض أن توضع نصب أعيننا قبل التعامل مع هذه الفكرة كأنها نظرية قائمة بذاتها؛ إذ يقاربها بعضهم كأنها النموذج الأوحد الذي يفترض أن يُطبّق، على الرغم من أنه في هذه الحالة سبقت الممارسة النظرية تاريخيًا؛ ومن ثمّ لم يجرِ تطبيق نموذج حصري أصلًا. فأنماطها المختلفة ارتبطت بالبنية الاجتماعية والسياسية والظروف والمعطيات والثقافة السياسية السائدة في أوساط الفاعلين السياسيين في كل دولة. وبعضها لم يُنتج أنظمةً توافقيةً ديمقراطيةً، بل «توافقيات»، أو توافقات، هي بمنزلة «كارتيلات» بين نخب طائفية أو إثنية أو غيرها. وما زال النموذج الأعم لحلّ قضايا الصراع على السلطة على نحوٍ عادل هو الدولة الديمقراطية القائمة على أساس المواطنة المتساوية وسيادة القانون، وقد يتضمن ذلك أشكالًا مختلفةً من الإدارات الذاتية المحلية والجهوية والثقافية.

ويعود المصطلح إلى كتابات الفيلسوف الألماني يوهان ألتوسيوس (Johannes Althusius) (1557-1638) الذي استخدم المصطلح اللاتيني Consociation[1]. ويُبيّن ليبهارت أنّ هذا المصطلح قد استُخدم أيضًا في كتابات السياسيين الماركسيين النمساويين؛ من أمثال أوتو باور (Otto Bauer) وكارل رينر

(1) من الصعب في هذا المقام مراجعة أفكار هذا المفكر السياسي، فذكره هنا يَرِد من باب التأريخ للمصطلح. أمّا بخصوص الفكرة ذاتها، فثمة نقاش بين الباحثين حول مكانة ألتوسيوس في وضعها. فبعضهم يعدّه أبا الفدرالية الحديثة، وبعضهم الآخر يعُدُّ فكره محاولةً في إحياء كوربراتية العصر الوسيط. وعلى كل حال، لا بدّ هنا من تأكيد أنّ ألتوسيوس انطلق من أولوية الجماعة في التنظير السياسي، وليس من الفرد. وهذه مقولة تاريخية ونظرية؛ فهو خلافًا لمنظّري العقد الاجتماعي، رفض فكرة الفرد من دون جماعة في الحالة الطبيعية.

(Karl Renner) في بداية القرن العشرين، وفي دراسة ديفيد أبتر (David Apter) في عام 1961 حول أوغندا[2]، وكذلك في دراسة آرثر لويس (Arthur Lewis) بعنوان «السياسة في غرب أفريقيا»[3] في عام 1965. كما يشير إلى أنّ الباحث الألماني غيرهارد ليمبروخ استخدم المصطلح ذاته في عام 1967 في دراسته «ديمقراطية التمثيل المتناسب»[4] التي تتشابه مع نظريته «الديمقراطية التوافقية»[5].

وتتمثّل مساهمة الماركسية النمساوية المهمّة في بداية القرن الماضي عند أوتو باور[6] وكارل رينر، على نحوٍ خاص، بضرورة الاعتراف بالقوميات في

---

(2) David E. Apter, *The Political Kingdom in Uganda: A Study in Bureaucratic Nationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961).

(3) W. Arthur Lewis, *Politics in West Africa* (London: Allen and Unwin, 1965).

(4) Gerhard Lehmbruch, *Proporzdemokratie: Politisches System und politische Kultur in der Schweiz und in Österreich*, Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart; Heft 335/336 (Tübingen: Mohr, 1967).

ترجمنا (Proportion) و(Proportional) إلى «تناسب» و«متناسب» و«تناسبيّ»، لتمييز المصطلح من طريقة الانتخابات النسبيّة، حيث تمثيل القائمة نسبي في البرلمان والمجالس. ولكنّ التمثيل المتناسب هو الذي يتناسب مع العدد أو النسبة إلى «الجماعة» من السكان، سواء أكانت إثنيةً أم مذهبيةً أم غيرها.

(5) Arend Lijphart, *Thinking about Democracy: Power Sharing and Majority Rule in Theory and Practice* (London; New York: Routledge, 2008), pp. 3-4.

(6) أصدر باور كتابه **مسألة القوميات والاشتراكية الديمقراطية** في فيينا عام 1907 (الطبعة الثانية عام 1924)، وأثار نقاشًا واسعًا ومعارضةً حادةً من جانب الشيوعيين الروس. وقد ردّ عليه ستالين بتشجيع من لينين نفسه. وشكّل الكتاب تغييرًا جذريًا في الموقف الماركسي السائد من القومية، وذلك بعدم اختزالها في مسألة الصراع الطبقي، بل عدّها إطارًا ثقافيًا جامعًا للطبقات. لقد كان كتاب أوتو باور وكارل رينر في ظروف الإمبراطورية النمساوية الهنغارية بحثًا عن حلول لمسألة القوميات، من دون أوهام متعلّقة بإمكانية دمج القوميات في قومية واحدة، ومع تجنب تفتيت الكيانات القائمة وانفصالات تؤدي إلى تطهير إثني كما حصل في البلقان في نهاية القرن العشرين. لهذا، صاغَا فكرة الحكم الذاتي الثقافي للقوميات غير المرتبط بأرض محددة. يُنظر: Otto Bauer, *The Question of Nationalities and Social Democracy*, Volume editor Ephraim J. Nimni; Translated by Joseph O'Donnell; Foreword by Heinz Fisher (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000).

ويُنظر، خاصّةً، الفصلين الأول والثاني حول القومية، وكذلك الفصل الرابع عن الحكم الذاتي.

ويُنظر أيضًا مقالة كارل رينر عام 1899 التي لم أجد ترجمةً إنكليزيةً لها: Karl Renner: «Staat und Nation,» in: Karl Renner, *Schriften*, Eine Österreichische Bibliothek (Salzburg; Wien: Residenz Verlag, 1994); *Der Kampf der österreichischen Nationen um den Staat,* Published under the pseudonym Rudolf Spring (Leipzig; Wien: Deuticke, 1902), and *Das selbstbestimmungsrecht der nationen in besonderer anwendung auf Oesterreich*, 2nd ed. (Leipzig; Wien: F. Deuticke, 1918).

إطار الدول المتعددة القوميات، ومنحها إدارةً ذاتيةً ثقافيةً على أساس شخصي، وليس على أساس إقليمي أو جهوي، أي على أساس انتماء الأفراد إلى القومية، وهي بالنسبة إليهما جماعة ثقافية. وتقوم الإدارة الذاتية في الدول التي تتداخل فيها القوميات، حيثما وُجد الأشخاص المنتمون إلى هذه الثقافة، وليس بناءً على أرض أو إقليم معيّن؛ وبذلك اعترضَا على الماركسية الأرثوذكسية التقليدية التي ترى في نهاية الصراع الطبقي حلًا لجميع المشكلات، بما فيها الصراعات القومية، كما خالفَا النظرية الليبرالية التي لا تعترف بأيّ كيان قانوني بين الفرد والدولة. فالحقوق في النظرية الليبرالية الكلاسيكية هي بتعريفها متعلقة بالمواطن الفرد، ولا مكان فيها لحقوق تمنح للجماعات داخل الدولة.

لقد أضاف باور ورينر القومية بوصفها جسمًا تعاضديًا (Corporative) قائمًا بين الفرد والدولة، لا بدّ من الاعتراف به للحفاظ على وحدة الدول المتعددة القوميات. وهما لا يريان أنّ نموذجهما هذا ينطبق على الطوائف الدينية، ما عدا في الحقوق الدينية ذاتها، بما فيها إدارة المؤسسات الدينية والعبادات. أمّا الإدارة الذاتية الثقافية، فتمنح للقوميات في حالة تعددها داخل الدولة. ولذلك اعترض باور على منح الحكم الذاتي الثقافي لليهود وعَدّه عودةً إلى الخلف، مقارنةً بالاندماج الذي بدأ يتحقق في المجتمع الحديث، فاليهود يندمجون في قوميات مختلفة[7]. ومن هنا نرى أنّ برنامج الإدارة الذاتية لجماعات داخل الدولة لم يُعَد أصلًا للطوائف الدينية. فهذه تدير شؤونها العبادية وأعرافها بنفسها، وهذه مفصولة عن الدولة في حالة المجتمعات المعلمنة، إنها إدارة ذاتية في الشؤون الدينية. لهذا، فلا حديث عن فدراليات طوائف، أو إدارة ذاتية ثقافية ممأسسة دستوريًا للطوائف كأنها قوميات[8].

ونجد باحثًا لبنانيًا يأخذ نموذج الحقوق الجماعية على أساس شخصي

---

(7) بخصوص موقف باور السلبي من مسألة الحكم الذاتي لليهود وتأكيده للاندماج، يُنظر: Bauer, pp. 291-308.

(8) وهذا أيضًا رأينا الذي عبّرنا عنه بطرائق مختلفة في هذا الكتاب، وسبق أن ظهر ذلك في كتاب آخر. يُنظر: عزمي بشارة، في **المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 160-162 و183-189.

لتطبيقها على الطوائف اللبنانية كأنها إثنيات تُنشئُ في ما بينها فدرالية جماعات (وليس ولايات أو محافظات مثلًا). فيكتب أنطوان مسرّة في **النظرية العامّة في النظام الدستوري اللبناني** أنّ الدستور والميثاق في لبنان فدراليان، ولكنّ ذلك على أُسس شخصية وليس على أُسس إقليمية، أي من خلال تمثيل الطوائف بناءً على انتماء المواطن إلى طائفة، ومن خلال استقلالية الطوائف في مسائل مثل الأحوال الشخصية والتعليم[9]. ويستند في ذلك إلى التمييز بين ثلاثة تعريفات للطائفية، هي: **أولًا**، قاعدة «الكوتا» أو التخصيص للطوائف؛ ويؤدي تطبيقها على نحوٍ مغلق، في رأيه، إلى تصنيف المواطنين والإساءة إلى مبدأ تكافؤ الفرص، إضافةً إلى إرهاق الإدارة بمراكز لتحقيق التوازن، ومنْع اتخاذ القرارات، لأنّ الأكثرية البسيطة لا تسمح بها. والتخصيص (الكوتا) قائم، بحسب رأيه، في النمسا وسويسرا وهولندا وبلجيكا وكندا وماليزيا وكولومبيا وقبرص، قبل الانقسام، والهند وفيتنام، وغير ذلك من البلدان. **ثانيًا**، الاستقلالية في الأحوال الشخصية للطوائف وربما التعليم وغيرها؛ ويعني ذلك نوعًا من الفدرالية على أساس شخصي حيث لا يكون التقاء بين الحدود الطائفية والحدود الجغرافية. **ثالثًا**، المعنى السلبي للطائفية؛ أي تطييف الدين لإذكاء النزاعات[10]، أو استغلال الدين في التنافس السياسي من جانب رجال السياسة ورجال الدين، وهذه الأمور من معضلات النظام اللبناني والأنظمة العربية الأخرى. ولا تُعالَج هذه المسألة بإلغاء الطائفية بالمعنيين السابقين. فهي إشكالية مختلفة.

ويكرّر مسرّة هذه التعريفات الطائفية على امتداد كتابه المؤلّف من عدّة مقالات ومحاضرات، مثلما يكرّر تعريف الميثاقية اللبنانية وتحديدها كخيطٍ ناظمٍ لهذا الكتاب. وهو، كما يقول، يستند في استعمال مصطلح «فدرالية مندمجة»، أو «فدرالية تشريعية» إلى ميشال شيحا الذي كتب في عام 1947: «يمثّل مجلس النواب نموذجًا خاصًا من الفدرالية. كما أنّه يوجد في سويسرا كنتونات يوجد في لبنان طوائف. أساس الكنتونات مناطق، وأساس الطوائف تشريع فقط، أي

---

(9) أنطوان نصري مسرّة، **النظرية العامة في النظام الدستوري اللبناني: أبحاث مقارنة في أنظمة المشاركة** (بيروت: المكتبة الشرقية، 2005)، ص 89.

(10) المرجع نفسه.

الانتماء إلى أحوال شخصيّة»[11]. ولو كان هذا صحيحًا لانتهى النظام الطائفي اللبناني بمجرد علمنة قوانين الأحوال الشخصية، فهل ستكفي خطوة كهذه لإنهاء نظام الطوائف بعد أن ترسخت الطائفية السياسية؟ وهل ظل أمر هذا النظام مختزلًا في الأحوال الشخصية ومتوقفًا عليها؟

بدأ ليبهارت في التنظير لمفهوم الديمقراطية التوافقية عام 1968، وذلك في كتابه **سياسات الاستيعاب**[12] الذي درس الحالة الهولندية. وفي هذه الدراسة، اعتمد على متغيرين: **أولهما** الانقسامات الاجتماعية والسياسية حول قضايا طبقية وقضايا الدين والدولة (بما في ذلك الانقسام بين كالفينيين وكاثوليك) في المجتمع الهولندي، و**الثاني** طبيعة النخب السياسية، ومدى توافقها في تحقيق الاستقرار الديمقراطي. وخلص ليبهارت إلى نتيجة مفادها أنّ هولندا حققت في النهاية ديمقراطيةً مستقرةً، وأنّ النموذج التوافقي الهولندي يُمكن تطبيقه في المجتمعات ذات الانقسامات الحادة، لكن بشرط توافر قيادات قادرة على التفاهم مع المجموعات التي تمثلها، وفي ما بينها أيضًا[13]. ومثّلت هذه النتيجة النواة الأساسية لنظرية الديمقراطية التوافقية التي جرى التركيز فيها على دور النخب التي تقود الجماعات، من دون تحديد دقيق لآلية التفاهم في ما بينها والعناصر الأساسية لتحقيقها وضمان استمراريتها.

وفي عام 1969، نشر مقالةً في مجلة **السياسة العالمية** بعنوان «الديمقراطية التوافقية»[14]، وهي تُعدّ مقالته الكلاسيكية في هذا الموضوع. وفيها، قدّم تصنيفًا آخر للأنظمة السياسية الديمقراطية في الدول الغربية؛ من خلال نقده للتصنيف الذي قدّمه غابريل ألموند في مقالته «النُظم السياسية المُقارنة»[15]؛ إذ صنّف

(11) المرجع نفسه، ص 199.

(12) Arend Lijphart, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands* (Berkeley: University of California Press, 1968).

(13) M. P. C. M. Van Schendelen, «Consociational Democracy: The Views of Arend Lijphart and Collected Criticisms,» *Political Science Reviewer*, vol. 15, no. 1 (Fall 1985), p. 148.

(14) Arend Lijphart, «Consociational Democracy,» *World Politics*, vol. 21, no. 2 (January 1969), pp. 207-225.

(15) Gabriel A. Almond, «Comparative Political Systems,» *Journal of Politics*, vol. 18, no. 3 (August 1956), pp. 391-409.

ألموند الأنظمة السياسية في أربع فئات، هي: **أولًا**: الأنكلو أميركية (بما فيها دول الكومنولث). **ثانيًا**، القارية الأوروبية (باستثناء الدول الاسكندنافية وهولندا التي تضم عناصر من كل من الأنظمة السياسية الأنكلو أميركية والقارية الأوروبية). **ثالثًا**، قبل الصناعية أو الصناعية جزئيًّا خارج أوروبا وأميركا. **رابعًا**، الأنظمة السياسية التوتاليتارية[16]. واعتمد هذا التصنيف معايير «الثقافة السياسية» (Political culture) و«بنية الأدوار السياسية» (Political role structure) لمكونات النظام السياسي[17]. وربط ترتيب الدولة بموجب هذين المعيارين بالاستقرار السياسي[18]. كما دمج ألموند العديد من النظريات والمفاهيم ذات الصلة في تصنيفه هذا، ومنها العضوية العابرة أفقيًا، وتلك المتطابقة (Overlapping and cross-cutting membership)، والأنساق الحزبية (Party systems)، والفصل بين السلطات (Separation of powers)، والتنمية السياسية (Political development)[19]، والتي يعدّها ليبهارت أيضًا عوامل ذات أهمية في تحليل الديمقراطية التوافقية.

أمّا في ما يتعلق بالفئتين الأولى والثانية، وهي الأنظمة الديمقراطية الغربية، فقد صنّفها ألموند في ثلاثة نماذج: **الأول** هو النظام الأنكلو أميركي (وهو يضمّ النظام الديمقراطي في كل من الولايات المتحدة الأميركية وبريطانيا)، أمّا **الثاني**، فهو القاري الأوروبي (في فرنسا وألمانيا وإيطاليا)، ويضم **الثالث** كلًا من الدول الاسكندنافية وهولندا، وصنّفه ألموند ما بين النموذجين الأول والثاني، لأنه يجمع بعض الخصائص من النظام السياسي في هذين النموذجين[20].

وبالنسبة إلى ألموند، تتميّز النظم الديمقراطية الأنكلو أميركية بثقافة سياسية علمانية متجانسة، وتتّسم هيكلية أدوار/ بنية وظائف وحدات أو مكونات النظم السياسية هذه - التي تتمثّل في الهيئات الحكومية والأحزاب وجماعات المصالح

---

(16) Ibid., pp. 392-393.

(17) Ibid., p. 393.

(18) Ibid., pp. 393 and 396, and Lijphart, «Consociational Democracy,» p. 207.

(19) Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration* (New Haven: Yale University Press, 1977), p. 6.

(20) Almond, pp. 398 and 405.

والمؤسسات الإعلامية، وأيضًا الشعب من مختلف أطيافه/ فئاته - بالسمات التالية: **أولًا**، تمايزها إلى حدّ بعيد. **ثانيًا**، وضوحها وتنظيمها على نحوٍ بيروقراطي. **ثالثًا**، ذات درجة عالية من الاستقرار. **رابعًا**، انتشارها ونفاذها في النظام السياسي كلّه[21]. في حين أنّ الثقافة السياسية في النظم القارية الأوروبية غير متجانسة ومتفاوتة في درجة تطورها، على الرغم من أنّ لها جذورًا وتراثًا مشتركًا. وتنقسم هذه الثقافات المجزّأة أيضًا إلى ثقافات سياسية فرعية منفصلة؛ إذ تتركز هيكلية أدوار (أو بنية وظائف) الوحدات، أو مكونات النظام، في إطار هذه الثقافات الفرعية، ومن ثمّ تميل إلى تشكيل نظام فرعي منفصل. فمثلًا، للثقافة الكاثوليكية الفرعية كنيستها ومدارسها والجمعيات الخاصة بها؛ كالاتحادات العمالية التابعة للكنيسة الكاثوليكية والأحزاب السياسية والمؤسسات الإعلامية. وهي حال الثقافة الفرعية بالنسبة إلى الشيوعيين والليبراليين والاشتراكيين، ما يخلق مكونات نظام لكل ثقافة فرعية داخل الدولة. وقد تكون النتيجة حالةً من الانسداد السياسي المؤدي إلى عدم الاستقرار[22]. فالاستقطاب يعطل دينامية التطور ويؤدي، في الوقت ذاته، إلى عدم استقرار. ونحن لا نتفق بالضرورة مع هذه التقسيمات، ولا سيما ما يتعلق بالتجانس في الولايات المتحدة وبريطانيا. فهذه الدول تتعرض حاليًا لصراعات سياسية تشبه إلى حدّ بعيد صراعات الهوية الثقافية، وتنقسم بحسب جماعات الهوية إلى حدّ بعيد، ولا سيما إذا أخذنا في الحسبان الفرق بين الساحلين الشرقي والغربي من جهة، وما يسمى «الغرب الأوسط» من جهة أخرى، وقد تجلى ذلك على نحوٍ واضح في الانتخابات، خصوصًا الانتخابات الرئاسية في عام 2017.

أمّا الفئة الثالثة، فهي ذات خصائص مشتركة بين النظامين السابقين، حيث يصعب تصنيفها تحت أيٍّ فئة من هاتين الفئتين، بحسب وجهة نظر ألموند، وهي الفئة التي يُسميها «ما بين الفئتين». إذ يرى ألموند أنّ الدول الاسكندنافية تتشارك مع النظم الأنكلو أميركية في «بنية أدوار وظائف» مكونات النظام فيها، والتي

(21) Ibid., pp. 398-399.

(22) Ibid., pp. 405-408.

تتميز بدرجة عالية من الاستقلالية، في حين أنّ هولندا وسويسرا والنمسا، تتشارك مع أنظمة الدول القارية الأوروبية بمحدودية استقلالية مكونات النظام. وعلى مستوى «الثقافة السياسية»، يُشير ألموند إلى أنّ الثقافة السياسية بالنسبة إلى كلّ من الدول الاسكندنافية وهولندا تتشابه مع الثقافة السياسية القائمة في الأنظمة الأنكلو أميركية؛ فهي أكثر تجانُسًا واندماجًا وعلمانيةً، وتميزًا في العناصر التقليدية الخاصة بها، مقارنةً بتلك الثقافة بالنسبة إلى الأنظمة القارية الأوروبية(23).

ويعارض ليبهارت ألموند في هذه النقطة. فباستثناء الدول الاسكندنافية، يرى ليبهارت أنّ الدول الأخرى منقسمة إلى ثقافات فرعية كما هي الحال في الأنظمة القارية الأوروبية؛ ذلك أنّ بلجيكا ولوكسمبورغ كلتيهما تنقسمان إلى عائلات روحية من الكاثوليك والاشتراكيين والليبراليين، وفي هولندا انقسامات عمودية بين كاثوليك وكالفينيين واشتراكيين وليبراليين، وفي النمسا معسكرات (Lager) من الكاثوليك والاشتراكيين والليبراليين الوطنيين. وبناءً على ذلك، قسّم ليبهارت الديمقراطيات الغربية إلى نوعين؛ أحدهما الديمقراطيات المتجانسة والمستقرة (والتي سمّاها ألموند الأنكلو أميركية)(24)، والثاني الديمقراطيات الطاردة عن المركز، وهي الديمقراطيات غير المتجانسة(25).

بنى ليبهارت نظريته «الديمقراطية التوافقية» وتحليله لها على أساس النوع الثاني من الديمقراطيات المذكور آنفًا، إذ تتضمن هذه الفئة دولًا غير متجانسة، يحظى بعضها بدرجة عالية من الاستقرار، وأخرى أقلّ استقرارًا. ورأى أنّ الاستقرار السياسي في الدول غير المتجانسة لا يمكن التنبؤ به اعتمادًا على المتغيرين اللذين اعتمد عليهما ألموند؛ «الثقافة السياسية» و«بنية دور» مكونات

---

(23) Lijphart, «Consociational Democracy,» pp. 207-208 and 210-211.

(24) وهي بريطانيا وأستراليا ونيوزيلندا وكندا وجنوب أفريقيا؛ فمَع توسّع عضوية الدول لرابطة الكومنولث منذ عام 1960، أصبح اسم «دول الكومنولث القديم» (Old Commonwealth) يستخدم للدلالة على هذه الدول التي ضمتها هذه الرابطة في فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية. في حين استُخدم اسم (New Commonwealth) للدلالة على الدول التي تضمّها الرابطة بعد توسع عضويتها. يُنظر: Camilla Schofield, *Enoch Powell and the Making of Postcolonial Britain* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2013), pp. 147-148.

(25) Lijphart, «Consociational Democracy,» pp. 210-211 and 222.

النظام؛ إذ إنّ النمسا وسويسرا ودول البلدان المنخفضة تحظى باستقرار سياسي، على الرغم من تعدّد الثقافات الفرعية فيها والانقسامات العمودية في ما بينها، على عكس ما تتبناه نظرية الانقسامات الأفقية العابرة الجماعات (Cross-cutting cleavages) في حالة تداخل هذه الجماعات[26]، والتي تتوقع أن تكون هذه الدول ذات الانقسامات العمودية في حالة جمود وعدم استقرار سياسي.

ومن هذا الواقع، استنتج ليبهارت نموذجًا آخر من الأنظمة السياسية «الديمقراطية» غير المدرجة في تصنيف ألموند، وغيره من أدبيات الديمقراطية الليبرالية التي عجزت عن تفسير هذه الحالات التي نشأت، وسبب استقرارها واستمرارها على الرغم من انقسام مجتمعاتها. وهذه الحالات «الشاذة»، سمّاها ليبهارت «الديمقراطيات التوافقية»، مضيفًا متغيرًا ثالثًا متمثلًا بمدى تعاون «النخب السياسية»[27]. وهو ما استنتجه في دراسته للحالة الهولندية، بدايةً، كما أشرنا إلى ذلك سابقًا، إلا أنّه قدّم آليةً لهذا التعاون، وهو تشكيل حكومة ائتلافية واسعة تضمّ جميع ممثلي النخب السياسية، على نحوٍ يضمن درجةً من الاستقرار السياسي ومنْع البلاد من الانزلاق إلى حرب أهلية[28]؛ وهذا هو العنصر الأول الأساسي في تحقيق الديمقراطيات التوافقية. ووسّع ليبهارت، لاحقًا، قائمة هذه العناصر.

ويمكن أن تأخذ التوافقات أشكالًا أخرى غير الحكومة الائتلافية؛ منها تحالفات نخبوية في الجهات والهيئات الحكومية الأخرى؛ كالمجالس واللجان

---

(26) وفقًا لنظرية (Cross-cutting cleavages)، فإنّ الديمقراطية والاستقرار السياسي يعتمدان، على نحو أساسي، على مدى التداخل بين المجموعات باختلاف انتماءاتها السياسية والاجتماعية والإثنية واللّغوية والدينية؛ أي التداخل بين المجموعات باختلاف طوائفها الدينية مثلًا في تجمعات مبنيّة على بُعد آخر (الاقتصادي - الاجتماعي الطبقي). لذا، فإنّ المصالح المرتبطة في ما بين هذه المجموعات على المُستوى الثاني قد تقوّض الولاء الطائفي على المستوى الأول، الذي يعزز بناء تحالفات أخرى خارج الانقسامات الأساسية، ومن ثمّ فإنّ التداخل في ما بينها يمكنه أن يُخفف من الصراعات السياسية المبنية على الانتماء الأساسي. يُنظر: Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics* (Garden City, New York: Doubleday and Co., 1960), and Seymour Martin Lipset and Stein Rokkan (eds.), *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, International Yearbook of Political Behavior Research; 7 (New York: Free Press, 1967).

(27) Lijphart, *Democracy in Plural Societies*, pp. 14-16.

(28) Ibid., pp. 211-212.

الاستشارية، وحتى المنتخبة. ففي لبنان، مثلًا، لم يطبّق اقتسام منصب الرئاسة بين نخب الطوائف الكبرى. وبناءً على ذلك، وبحسب الميثاق الوطني اللبناني عام 1943، اتفق على اقتسام السلطة؛ بحيث يكون رئيس الدولة مارونيًا ورئيس الوزراء سُنيًا، ومن ثمّ ضمان تمثيل الجماعتين الدينيتين الرئيستين في البلاد. وفي كولومبيا، نصّ الاتفاق بين الأحزاب الليبرالية والمحافظة، في عام 1958، على أن يكون تناوب الرئاسة كل أربع سنوات بين الحزبين لمدة ستة عشر عامًا، وأن يكون هنالك تمثيل متساوٍ في جميع المناصب الوزارية غير العسكرية، وفي المحكمة العليا والوظائف البيروقراطية. وجرى تقسيم كل المجالس التشريعية في البلاد (مجلس الشيوخ، ومجلس النواب، والمجالس الإدارية، والمجالس البلدية) بالتساوي بين الأحزاب المحافظة والليبرالية فقط. وفي الانتخابات البرلمانية الهولندية، في عام 1917، جرى التوافق بشأن عدم التنافس في بعض المقاعد التي تشغلها شخصيّات معيّنة، من أجل ضمان مرور مجموعة من التعديلات الدستورية الحاسمة. بل إنّ هذا الحل التوافقي استُخدم، أيضًا، في بريطانيا التي تُعد بلدًا متجانسًا إلى حدّ بعيد؛ إذ لجأت إلى تشكيل مجالس ائتلافية موسعة خلال الحرب العالمية الثانية[29].

لم يقتصر التوافق في الحالات المذكورة آنفًا على جماعات الهوية، بل طبقته أحزاب سياسية في ما بينها قبل أن تستقر الديمقراطية، أو حين لم يتمكن أيّ منها من حسم الصراع لمصلحته؛ بحيث يرضى الحزب الآخر بالحسم الأكثري، وكان لا بدّ من مراحل انتقالية توافقية، قبل تعوّد الحسم الديمقراطي، وهو ما توصّل إليه قادة حركتَي النهضة ونداء تونس لتمرير المرحلة الانتقالية عندما شارفت تونس أوضاعًا من الاستقطاب وعدم الاستقرار هدّدت تجربة الانتقال الديمقراطي. وهو ما لم تتمكن من فعله القيادات السياسية الحزبية المصرية قبل انقلاب 3 تموز/ يوليو 2013 الذي أطاح تجربة الانتقال الديمقراطي؛ ما يؤكد أهمية مسألة توافق النخب السياسية، وتوافر ثقافة سياسية تقبل التسويات والتوافقات لديها.

جرى التوافق في لبنان بين قيادات طوائف تقليدية، من خلال أحزاب سياسية

(29) Lijphart, «Consociational Democracy,» pp. 213-214.

ومن دونها، وفي ظل الانتداب الفرنسي. وقد أرجع كثير من الباحثين أزمة النظام التوافقي في لبنان عشية الحرب الأهلية إلى التغيير الديموغرافي وتغير التوازن السكاني العددي، في وقت ظل فيه تقسيم السلطة بين الطوائف الدينية حتى اتفاق الطائف قائمًا على أساس ميثاق عام 1943. وأدت التغيّرات الديموغرافية من جهة[30]، ونشوء قوًى سياسية مختلفة قومية ويسارية وطائفية معترضة على القيادات التقليدية للطوائف، واحتجاج فئات واسعة من السكان ضد هيمنة المارونية السياسية واحتكارها صنع القرار، إلى عدم استقرار هذا التوافق، وانقسمت القوى السياسية تجاه عدّة قضايا مثل الوجود الفلسطيني المسلح في لبنان إزاء الضغط الإسرائيلي، من دون قدرة على تحقيق توافق. ويُشير الباحث ريتشارد دكمجيان إلى أنّ الأزمة التي شهدها لبنان في السبعينيات، والتي أدّت إلى اندلاع الحرب الأهلية، كانت متأصلةً جزئيًّا في تفاوت التمثيل النسبي بين المسلمين والمسيحيين في النخب العليا؛ وذلك بسبب الزيادة الملحوظة في أعداد السكان المسلمين منذ التعداد السكاني في عام 1932، واحتجاج المسلمين باستمرار من الغلبة المسيحية على المناصب الإدارية الرفيعة المستوى، كما أنّ المسلمين الشيعة كانوا الأقل تمثيلًا في الجهاز البيروقراطي في لبنان، ويتضح ذلك في الجدول (14-1):

الجدول (14-1)

التمثيل الطائفي في مجلس الوزراء والبرلمان في لبنان

الطائفة	التمثيل النيابي		التمثيل في مجلس الوزراء*		المناصب الوزارية	
	العدد	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية
الموارنة	30	30.3	886	25.9	105	25.5
السُنّة	20	20.2	806	23.7	102	24.7

يتبع

(30) من أمثلة ذلك تفسير الأزمة والحرب الأهلية في لبنان وانتهاء النموذج التوافقي. يُنظر:
Richard Hrair Dekmejian, «Consociational Democracy in Crisis: The Case of Lebanon,» *Comparative Politics*, vol. 10, no. 2 (January 1978), pp. 251-265.

تابع

الشيعة	19	19.2	480	14.1	55	13.3
الأرثوذكس	11	11.1	421	12.3	52	12.6
الكاثوليك	6	6.1	376	11.0	46	11.1
الدروز	6	6.1	408	11.9	48	11.6
الأرمن الأرثوذكس	4	4.0	32	0.9	4	0.96
الأرمن الكاثوليك	1	1.0	7	0.2	1	0.2
البروتستانت	1	1.0	--	--	--	--
الأقليات الأخرى	1	1.0	--	--	--	--

ملاحظة: (*) يُحدد التمثيل في مجلس الوزراء من خلال العدد الإجمالي للأشهر التي شغل فيها ممثلو كل طائفة مناصب وزاريةً.

المصدر: Richard Hrair Dekmejian, «Consociational Democracy in Crisis: The Case of Lebanon,» *Comparative Politics*, vol. 10, no. 2 (January 1978), pp. 254-255.

بعد الطائف، انقلبت مطالب المسلمين الناجمة عن الفجوة الاقتصادية والثقافية بين المجموعات السكانية، والتي تزداد إذا قيست بنسب الطوائف المختلفة من السكان، إلى مخاوف مسيحية من تناقص نسبة المسيحيين وتراجع صلاحيات منصب الرئاسة، فضلًا عن تسلح قوى الطائفية الشيعية بموازاة التوسع الديموغرافي الشيعي على الأرض في القرى المسيحية في الجنوب بعد تحريره من الاحتلال الإسرائيلي، وكذلك في بيروت حيث يتشاركون المخاوف نفسها مع القيادات الطائفية السُنية[31].

لا يَعُدُّ أنطوان مسرّة أسباب حرب 1975 داخليةً، ورأى أنّها حرب قوًى

(31) نجد عرضًا مكثفًا للتعبيرات عن المخاوف والفجوة الديموغرافية وتزايد الهجرة المسيحية منذ اتفاق الطائف، في فصل «الديموغرافيا الطوائفية وقوانين التجنيس وهواجس بيع الأرض». يُنظر: عبد الرؤوف سنّو، **لبنان الطوائف في دولة ما بعد الطائف: إشكاليات التعايش والسيادة وأدوار الخارج**، نصوص ودراسات بيروتية؛ 135 (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 2014)، ص 107-111.

خارجية، إلا أنه يرى أنّ الفشل في لبنان فِعليّ، تتحمّل مسؤوليّته قوًى أرادت تغيير النظام جذريًّا فجعلته بدلًا من ذلك أكثر طائفيةً وتخلفًا وجمودًا، وأنّه فشل آخر متمثّل بالفكر الطائفي التقليدي الذي لا يريد أيّ تطوير لمبدأ المشاركة. ويرفض مسرّة فكرة وضع مهلٍ زمنية شكلية لإلغاء الطائفية[32] كما تطالب بعض القوى العلمانية واليسارية والطائفية غير المسيحية. فهو يرى أنّ فكرة إلغاء الطائفية في لبنان فكرة أيديولوجية مغامرة تُفضي غالبًا إلى زيادة الطائفية باستنفار قواعدها الاجتماعية[33].

وبحسب ليبهارت، يتطلب التوافق في حكومة ائتلافية قادرة على تحقيق التوافق والاستقرار توافر الشروط التالية: **أولًا**، قدرة النخب على استيعاب المصالح والمطالب المختلفة للجماعات الفرعية التي تمثلها. ويشترط ذلك، **ثانيًا**، القدرة على تجاوز الانقسامات والانضمام إلى جهود مشتركة مع قيادات الجماعات الفرعية المنافسة. ويعتمد هذا، **ثالثًا**، على التزامهم إبقاء النظام القائم وتماسكه واستقراره. و**أخيرًا**، تقوم كل من العوامل المذكورة على افتراض أنّ النخب تدرك مخاطر الانقسام السياسي[34]. والحقيقة أنّ هذه النقاط الأربع المفصلة هي قضية واحدة متعلقة بواقعية النخب السياسية وانفتاحها. ويمكن أن تُنسب هذه العوامل جميعها إلى قناعات النخبة السياسية، والعلاقات بين نخب الثقافات الفرعية، والعلاقات بين الثقافات الفرعية المختلفة على مستوى الجمهور، والعلاقات بين النخبة والجمهور في كل ثقافة فرعية على حدة[35].

على المستوى الأول، أي العلاقات بين نخب الثقافات الفرعية، يمكن تفصيل ظروف تُعزز التعاون بين النخب، أو الحفاظ عليه، في نظام متعدد الثقافات:

أولها وأهمها، وجود تهديدات خارجية محدقة بالبلاد. فقد جاء تشكيل التحالفات بين النخب في معظم الديمقراطيات التوافقية خلال الحربين العالميتين

(32) مسرّة، **النظرية العامة في النظام الدستوري اللبناني**، ص 131.

(33) المرجع نفسه، ص 131-134.

(34) Lijphart, «Consociational Democracy,» p. 216.

(35) Ibid., p. 216.

الأولى والثانية. ولا بدّ من الإشارة هنا - في ظروف المشرق العربي - إلى أنّ الطوائف الكبيرة العابرة الحدود، والتي عُدّت في هذا الكتاب طوائف متخيلةً، غالبًا ما تتبع قياداتها دولة أجنبية تشكّل هي ذاتها خطرًا؛ من جهة الهيمنة على البلد. ومن ثمّ، فإنّ الخطر الخارجي، في هذه الحالات، يزيد الشرخ الداخلي حدةً بدلًا من تعزيز النزعة إلى التوافق.

ثانيها، توازن القوى بين جماعات متعددة، بدلًا من أن يكون توازن القوى بين طرفين فقط (أنظمة الحزبين مثلًا)، أو هيمنة ثقافة فرعية واحدة تحصل على الأغلبية، ومن ثمّ تقوم بالهيمنة على السلطة بدلًا من التعاون مع الأقلية المتنافسة. وبناءً على ذلك، فإنّ التوافق أكثر احتمالًا في نظام متعدد الأحزاب أو الجماعات، خصوصًا في المجتمعات التي لا توجد فيها جماعة أغلبية، وتتشكّل ثقافاتها الفرعية جميعًا من أقليات، مثل هولندا وسويسرا ولبنان، وسيكون من الصعب على أيّ منها الحصول على الأغلبية في النظام الديمقراطي الكلاسيكي.

ثالثها، الضغط المعتدل على صانعي القرار؛ فليس الهدف من تحقيق ديمقراطية توافقية هو التعاون بين النخب السياسية فحسب، بل تحقيق النتائج وحلّ القضايا الأساسية التي تواجهها البلاد. ففي المجتمعات المنقسمة، هناك دائمًا خطر من أن تسيطر حالة من الجمود السياسي. ومن ثمّ، فإنّ القليل من الضغط يُجنب حدوث ذلك ويزيد من فاعلية النظام(36).

ونحن نرى أنّ هذه الظروف بمنزلة بيئة مساعدة، وأنّه ربما لا يفيد أيّ ظرف من الظروف المذكورة آنفًا في حالات عينية لا تتوافر فيها لدى قيادات الجماعات الثقافة السياسية اللازمة للمساومة والتوافق المرتبطة بالولاء الوطني المحلي.

وعلى المستوى الثاني، وهو مستوى العلاقات بين الأفراد المنتمين إلى الثقافات الفرعية المختلفة، فإنّ العامل الأساسي المساعد على تحقيق نظام ديمقراطي توافقي مستقر هو وجود حدود واضحة بين الثقافات الفرعية. ويُفسّر ليبهارت ذلك بأنّ الثقافات الفرعية المنقسمة في مجتمعٍ ما يمكنها التعايش عند

---

(36) Ibid., pp. 217-218.

غياب التداخل في ما بينها؛ بحيث تكون لكل ثقافة مصالحها وتوقعاتها الخاصّة بها. أمّا التداخل وكثرة التقاطعات، فقد يؤدّيان إلى نزاع وعدم استقرار[37]. وإنّ تحوّل جماعات الهوية إلى مجتمعات قائمة بذاتها لا تتجاوز حدودها مؤسسات مشتركة، أو مشتركات أخرى، هو من عوامل التوافق بموجب هذا النموذج؛ وذلك لأنّ الجماعة التي تتحدث باسمها القيادات محددة، والنقاط والمصالح التي يفترض أن تتوصل حولها إلى توافق واضحة من منظورها. ولكننا نلفت القارئ إلى أنّ هذا الشرط نفسه قد لا يؤدي إلى التوافق، وربما يتحول إلى بيئة مساعدة على صعود مطالب الانفصال عن الدولة والاستقلال. وهذا ما لا يراه ليبهارت.

أمّا على المستوى الثالث، وهو المستوى الأخير، أي العلاقات بين النخبة والجماعة التي تمثلها في كل ثقافة على حدة، فيُشير ليبهارت إلى أنّ وجود حدود فاصلة بين الثقافات الفرعية يُؤدي أيضًا إلى وحدة سياسية داخل كل مجموعة ثقافية فرعية. فيترتب على تماسك هذه الثقافات الفرعية موقف موحّد داعم للقيادات، ما يُسهّل عملية التوافق مع نخب الثقافات الفرعية الأخرى. كما أنّ غياب التقاطع بين الثقافات الفرعية يعني اقتصار الجماعات الضاغطة والأحزاب السياسية على تمثيل كل جماعة على حدة. أمّا العامل الأخير المُواتي لتحقيق الديمقراطية التوافقية على هذا المستوى، فهو قبول فكرة حُكم النخب المؤتلفة في كارتيل (Elite cartel)[38]. ونحن لا نتفق مع هذا الطرح، ذلك أنّ النزعات التي تساهم في تماسك الجماعة (كالطائفية السياسية مثلًا) هي نفسها التي تهدد فكرة ائتلاف نخب من طوائف مختلفة. فالطائفية السياسية كما بينّا تمثّل في حالات

(37) Ibid., p. 219.

يستند ليبهارت هنا إلى كتابات كل من كوينسي رايت (Quincy Wright) وسيدني فيربا (Sidney Verba) وديفيد إيستون (David Easton)، ذلك أنّ إيستون يقترح إنشاء سياسة فصل عنصري طوعية كحلٍّ أمثل لتجنب التوترات في المجتمعات المنقسمة. يُنظر: Quincy Wright, «The Nature of Conflict,» *Western Political Quarterly*, vol. 4, no. 2 (June 1951), p. 196; Sidney Verba, «Some Dilemmas in Comparative Research,» *World Politics*, vol. 20, no. 1 (October 1967), p. 126, and David Easton, *A Systems Analysis of Political Life* (New York: Wiley, [1965]), pp. 250-251.

(38) Lijphart, «Consociational Democracy,» pp. 221-222.

عديدة عملية إشراك عموم الناس في السياسة، وثمة مراحل تشكّل فيها الطائفية السياسية تحديدًا قاطرةً لمهاجمة النخب والأسر الحاكمة للطوائف المؤتلفة في كارتيلات. ولا تلبث لاحقًا أن تستقر على نخب طائفية جديدة قد تكون أصولها عاميةً. وفي خضم الأزمة نفسها يمكن إطاحة التوافق القائم.

أصبح ليبهارت في كتاباته ما بعد عام 1969 يستخدم مصطلح «تقاسم السلطة» أو «تشارك السلطة» (Power Sharing) مرادفًا لمصطلح «الديمقراطية التوافقية». ويُفسّر ذلك بأنه كان من الأسهل التواصل مع صانعي القرار باستخدام مصطلح «تشارك السلطة» وتقبلهم له، في حين أنّ مصطلح «التوافقية» (Consociational) كان مفهومًا لدى فئة قليلة فقط، إضافةً إلى صعوبة لفظه بالنسبة إليهم[39]. ويصحّ هنا تأكيد أنّ اقتسام السلطة لا يعني الديمقراطية في أيّ حال، وأنّ قصْر التوافقية عليها يؤكد، فعلًا، ضرورة تمييزها من الديمقراطية، وذلك في المصطلح المضلل المستخدم أحيانًا كثيرةً في غير مكانه، وهو «الديمقراطية التوافقية». وهذه من أهمّ مشكلات جهد ليبهارت النظري المحدود، فجهده الرئيس استقرائي لتجارب عينيّة.

وعلى مدى سنوات، عمل ليبهارت على تطوير نظريته واستنتاجاته مع دراسته لحالات دول أخرى. فقد بدأ بدراسة منشأ التجربة الهولندية في كتابه عام 1968، وأشار في مقالته عام 1969 إلى حالات أخرى، هي: بلجيكا، ولوكسمبورغ، والنمسا، وسويسرا، ولبنان، ونيجيريا وكولومبيا، والأوروغواي. وفي عام 1977، قام بتحليل النظام الديمقراطي في هذه الدول في كتابه **الديمقراطية في المجتمعات التعددية**[40]، وأضاف حالات أخرى لم يتطرق إليها من قبلُ؛ مثل ماليزيا، وقبرص، وجمهورية سورينام، وجزر الأنتيل الهولندية، وجمهورية بوروندي، وإيرلندا الشمالية، وتلا ذلك دراسات لحالات أخرى[41]، تجاوز فيها مسألة تشكيل حكومة ائتلافية بوصف ذلك العنصر الأساسي لإنشاء ديمقراطية توافقية؛ فأصبحت تضمّ أربعة عناصر، هي:

(39) Lijphart, *Thinking about Democracy*, p. 6.

(40) Lijphart, *Democracy in Plural Societies*.

(41) Lijphart, *Thinking about Democracy*, p. 5.

تشكيل تحالفات ائتلافية موسعة، يليها حقّ الفيتو المتبادل للأقليات (Minority mutual veto)، واعتماد مبدأ التمثيل التناسبي (The principle of proportionality) في التعيينات الحكومية لتمثيل جميع فئات المجتمع، على عكس مبدأ «الفائز يستحوذ على كل شيء» (Winner-take-all)، ومبدأ الحكم الذاتي القطاعي والفدرالية[42] (Segmental autonomy and federalism).

وفي عام 1996، نشر مقالةً حول النظام الديمقراطي في الهند[43]، مشيرًا إليها بوصفها مثالًا نموذجيًا تنطبق عليها جميع عناصر «الديمقراطية التوافقية»، فنجح على الرغم من الانقسامات الإثنية والدينية واللغوية الحادة فيها[44]. وتقدّم الحالة الهندية دليلًا على أداتية مفهوم النجاح عنده في خدمة النموذج. فالهند، دولةً ومجتمعًا، تعاني تصدعات إثنيةً ودينيةً ومذهبيةً تتفجر، من حين إلى آخر، على شكل صراعات دموية، يضاف إلى ذلك تراتبية الطوائف المغلقة داخل الأكثرية الهندوسية. وانطلاقًا من هذا النموذج استقرّ ليبهارت في هذه المقالة على مفهوم أكثر تحديدًا «للديمقراطية التوافقية»، بحيث أصبح يعرّفها من خلال أربعة عناصر أساسية وثانوية، هي: **أولًا**، تشكيل حكومة ائتلافية/ تحالفية واسعة (Grand coalition governments) تضمّ ممثلي جميع الجماعات الدينية واللغوية في المجتمع. **ثانيًا**، إنشاء حكم ذاتي أو إدارة ذاتية لشؤون هذه الجماعات (Cultural autonomy). **ثالثًا**، ضرورة اعتماد مبدأ التمثيل المتناسب (Proportionality) في المناصب والوظائف الحكومية. **رابعًا**، منح حقّ الفيتو للأقليات (Minority veto)، إلا أنّه عَدّ العنصرين الأخيرين سمتين ثانويتين في النظام الديمقراطي التوافقي[45].

وفي حين أنّ تشكيل حكومة ائتلافية واسعة بالمعنى الدقيق هو أن تضمّ الحكومة جميع الأحزاب الممثلة لجميع الجماعات الدينية والإثنية واللغوية في المجتمع، كما هي الحال في النمسا وماليزيا وجنوب أفريقيا، فإنّه يمكن تطبيق

(42) Lijphart, *Democracy in Plural Societies*, pp. 25-44.

(43) Arend Lijphart, «The Puzzle of Indian Democracy: A Consociational Interpretation,» *American Political Science Review*, vol. 90, no. 2 (June 1996), pp. 258-268.

(44) Ibid., pp. 258 and 266.

(45) Ibid., p. 258.

المبدأ ذاته على مستوياتٍ أخرى في الدولة، كما أشرنا إلى ذلك سابقًا؛ مثل تشكيل مجالس أو لجان دائمة أو خاصة تمثّل جميع الفئات الفرعية في المجتمع، وتتجاوز صلاحياتها دورها الاستشاري المعتاد، كما هي الحال في هولندا. أو يمكن على الأقل ضمان تمثيل متساوٍ في مستوى محدد لفئات المجتمع المنقسمة، على أساس لغوي مثلًا، من دون ضرورة تحقيق حكومة ائتلافية، كما هي الحال في تشكيل الحكومة في بلجيكا التي تشترط أن يكون فيها عدد أعضاء الحكومة الفلمنكيين مساويًا للفالون الناطقين بالفرنسية، على الرغم من أنها لا تُمثّل جميع الأحزاب الرئيسة في البلاد. وفي لبنان، لم يُطبق هذا المبدأ على تشكيل الحكومة أو تمثيل الأحزاب، بل جرى التوافق في تقسيم المناصب الحكومية العُليا على أُسس التقسيمات الطائفية في البلاد[46]. ولكن ثمة محاصصة طائفية تشمل الوظائف العمومية، بما فيها المهنية مثل القضاء والجامعات وغيرها، ما يمسّ بـ «الاعتبارات المهنية» والكفاءة وغيرها، على نحوٍ يتجاوز التوافقية إلى تعميق الشروخ الاجتماعية.

أمّا العنصر الثاني، وهو الحكم الذاتي للجماعات الثقافية الفرعية، فيُشير ليبهارت إلى أنه يمكن أن يأخذ أشكالًا ثلاثة: **الأول** هو الاتحاد الفدرالي ذو الحدود الجغرافية المتطابقة مع التقسيمات اللغوية أو الإثنية في المجتمع؛ كما هي الحال في سويسرا، وبلجيكا، وتشيكوسلوفاكيا السابقة. **والثاني** هو أن يكون للأقليات الثقافية، الدينية أو اللغوية، الحق في إنشاء مدارس مستقلة في برامجها وإدارتها، بدعم مالي كامل من الحكومة، مثل بلجيكا وهولندا. أمّا الشكل **الثالث**، فهو سنّ قوانين للأحوال الشخصية تأخذ في الحسبان وجودَ الطوائف الدينية في المجتمع، مثل لبنان وقبرص[47]. وكما هو معلوم، انفصلت الأقلية التركية المسلمة في قبرص وشكّلت كيانًا سياسيًا خاصًا بها.

في ما يتعلق بمبدأ التمثيل النسبي، فإنّ النظام الانتخابي الأفضل في الديمقراطيات التوافقية هو نظام التمثيل المتناسب، ولكن يمكن أيضًا تخصيص

(46) Ibid., p. 259.

(47) Ibid., p. 260.

مقاعد للأقليات بحسب نسبتهم في إطار نظام برلماني أكثري. وأخيرًا، فإنّ حقّ الفيتو للأقليات في الديمقراطيات التوافقية عادةً ما يكون مبنيًا على تفاهم غير رسمي؛ بأن يكون لهذه الأقليات الحق في حماية استقلاليتها، إلا أنّه في بعض الحالات يجري إرساء هذا الحق رسميًا في الدستور، كما هي الحال في بلجيكا، وقبرص، وجمهورية تشيكوسلوفاكيا قبل انقسامها[48]. وتقدِّم هذه الانقسامات كلّها الدليل تلو الآخر على أنه لا توجد «ديمقراطية توافقية ثابتة»، وأنها في النهاية مجرد وسيلة (قد تنجح، وقد تخفق) في منع الحرب الأهلية. ولكنّ الانفصال قد يكون أيضًا وسيلةً لوضع حدّ للحرب الأهلية واحتمالاتها الكامنة في الصراع بين جماعات على السلطة، وهو ما تنطلق منه التوافقية لتسويته، من دون أن تقدم له حلولًا ديمقراطيةً.

وإذا كان ليبهارت قد عرض في مقالته حول الديمقراطية التوافقية 1969 تحليلًا أوليًا بشأن الشروط الملائمة لتحقيق النظام «الديمقراطي التوافقي» واستمراره، كما فُصِّلت آنفًا، فإنّه استقر في عام 1996 على مجموعة من تسعة شروط ملائمة للديمقراطية التوافقية، هي[49]:

1- غياب أغلبية راسخة في المجتمع. ففي حال وجودها، ستُفضل حكم الأغلبية على النظام التوافقي. وفي قبرص أدّى هذا العامل، على نحوٍ أساسي، إلى فشل النظام التوافقي في عام 1963.

2- عدم وجود فروق اجتماعية واقتصادية كبيرة بين المجموعات المنقسمة في المجتمع.

3- قلّة عدد الجماعات المنقسمة في المجتمع. ففي حال وجود مجموعات عديدة، فإنّ عملية المفاوضات في ما بينها ستكون صعبةً جدًا ومعقدةً.

4- التقارب في حجم المجموعات؛ أي أن يكون عددها نفسه تقريبًا، ما يساهم في وجود توازن للقوى في ما بينها.

---

(48) Ibid., p. 261.

(49) Ibid., pp. 262-263.

5- أن يكون عدد السكان قليلًا نسبيًّا؛ إذ تصبح عملية صنع القرار أقلّ تعقيدًا.

6- وجود تهديدات خارجية، ما يُساهم في تعزيز الوحدة الداخلية.

7- وجود انتماء جامعٍ «وطني» موحّد للجماعات المنقسمة يفوق قوّة الولاءات الفرعية.

8- إذا كانت الجماعات متركّزةً في مناطق جغرافية محددة، فيمكن تطبيق النظام الفدرالي لتعزيز استقلالية هذه الجماعات.

9- تبنّي مبادئ التسوية والحلول الوسطية لتعزيز التوافقية.

من الواضح إذًا أنّ بعض هذه العوامل قد استجد وبعضها تغيّر جذريًا، بناءً على التوسع في دراسة الحالات العينيّة. وعلى الرغم من أنّ ليبهارت أصبح يركّز على الشرطين الأول والثاني، بوصفهما الأهمّ من بين الشروط التسعة، فإنّه وصل إلى نتيجة مفادها أنه ليس من الضروري في حالة توافر جميع هذه الشروط أن تتحقق الديمقراطية التوافقية، والعكس صحيح؛ أيْ إنّه في حال غياب جميع هذه الشروط، فإنه ليس من المستحيل تحقيق ديمقراطية توافقية. فهي في النهاية شروط مساعدة (Favorable or facilitating conditions) على تحقيق الديمقراطية التوافقية. **والحقيقة الساطعة هي أننا نبقى في النهاية بلا نظرية.**

ليست لدينا نظرية هنا، بل تفصيل لظروف مساعدة، لا هي ضرورية، ولا هي كافية لتحقيق التوافق. فماذا تبقى من العناصر المكونة لأي النظرية؟ لا شيء. إنها بمنزلة تعميمات من حالات عينية، لا تلبث أن تُعدَّل كل مرة من جديد، بناءً على حالات عينية أخرى. وهي غالبًا ما تخفق في التنبؤ بسلوك النخب والجمهور، فعوامل مثل الثقافة والإرادة السياسية تحدد في النهاية إن كانت الشروط «المساعدة»، مساعدةً فعلًا، أو لم تكن كذلك. فضلًا عن أنّ هذه العوامل ليست شروط تأسيس نظام ديمقراطي، بل هي - كما أشرنا إلى ذلك سابقًا - شروط لنظام توافقي يقوم على اقتسام السلطة؛ من أجل الحؤول دون انزلاق المجتمع إلى حالة احتراب داخلي. وهو ليس ديمقراطيًا بالضرورة. ويصبح النظام التوافقي ديمقراطيًا كلما أصبح أكثر ارتكازًا على المواطنة، مع أخْذ جماعات الهوية في

الحسبان. فالارتكاز عليها وحدها لا يقيم ديمقراطيةً، كما أنّه يُعرّض التوافق إلى أخطار دائمة بالتحول إلى صراعات أهلية، أو حتى حركات انفصالية.

أولًا: الديمقراطية التوافقية وحلّ الصراع في إيرلندا الشمالية

استمرّت الموجة الأخيرة من العنف في إيرلندا الشمالية بين الجمهوريين الكاثوليك والاتحاديين الموالين للندن منذ عام 1968. وأدى هذا الصراع، الذي عُرف بـ The Troubles، إلى انقسام طائفي حادٍّ بين القوى السياسية في إيرلندا الشمالية، فضلًا عن تورط حكومتَي المملكة المتحدة وإيرلندا في هذا الصراع. وفي العاشر من نيسان/ أبريل 1998، توصل ممثلو الأطراف المتنازعة، أي الأحزاب السياسية في شمال إيرلندا وحكومتَي بريطانيا والجمهورية الإيرلندية، إلى «اتفاقية السلام في إيرلندا الشمالية» عام 1998 التي عُرفت باسم «اتفاق الجمعة العظيمة» (The Good Friday Agreement) أو «اتفاقية بلفاست».

ويمكن عَدُّ توصل النخب السياسية الممثلة لجماعات في مجتمع منقسم إلى توافق في إطار ديمقراطي مُمثل لجميع الأطراف - وذلك بعد الاعتراف بالعجز عن حسم الصراع عسكريًا - في صلب فكرة «الديمقراطية التوافقية». وهذا الرأي يتفق فيه أغلب الباحثين في هذا المجال[50]. وبحسب ليبهارت، فإنّ الركيزة الأساسية للديمقراطية التوافقية هي التعاون بين النخب السياسية على آليات ديمقراطية للتوافق، على نحوٍ يضمن درجةً من الاستقرار السياسي وتجنيب البلاد الحرب الأهلية[51].

---

(50) يُشير روبرت تايلور، المتخصص في قضايا التحول الديمقراطي في جنوب أفريقيا وإيرلندا الشمالية، والمعروف بمواقفه النقدية تجاه تبنّي «الديمقراطية التوافقية» كآلية لحل النزاعات، إلى أنّ «عددًا قليلًا من الباحثين شكّك، جدّيًا، في أنّ التسوية الحالية في إيرلندا الشمالية هي تسوية توافقية؛ إذ أدّت التوافقية دورًا مؤثرًا وإيجابيًا في صياغة اتفاقية بلفاست». يُنظر: Rupert Taylor (ed.), *Consociational Theory: McGarry and O'Leary and the Northern Ireland Conflict* (London; New York: Routledge, 2009), pp. 7-8.

(51) Lijphart: «Consociational Democracy,» pp. 211-212, and *Democracy in Plural Societies*, pp. 14-16.

وفي «اتفاقية السلام في إيرلندا الشمالية»، أعلن ممثلو النخبة السياسية من جميع أطراف الصراع في إيرلندا الشمالية وحكومتَي بريطانيا وجمهورية إيرلندا، عن تأييدهم للاتفاق، ومعارضتهم لاستخدام العنف، والتزامهم التعاون، واستخدام الوسائل السلمية والديمقراطية في حلّ جميع الخلافات في القضايا السياسية، وذلك من خلال الثقة المتبادلة واحترام حقوق الآخرين[52]. واستنادًا إلى تحليل عناصر «الديمقراطية التوافقية»، كما شُرِحت آنفًا عند ليبهارت، فإنّ حلّ الصراع في إيرلندا الشمالية قد تضمّن جميع هذه العناصر، وهي: **أولًا**، تشكيل حكومة ائتلافية واسعة تضمّ ممثلي جميع أطراف الانقسام الاجتماعي السياسي. **ثانيًا**، نظام إدارة ذاتية ثقافية لشؤون هذه الجماعات[53]. **ثالثًا**، اعتماد مبدأ التمثيل المتناسب في المناصب والوظائف الحكومية. رابعًا، إعطاء حقّ الفيتو للأقليات، مع أنّ العنصرين الأخيرين ليسَا ضروريَّين دائمًا في تكوين الديمقراطية التوافقية[54].

جرى التوافق في تشكيل حكومة ائتلافية في إيرلندا الشمالية تضمن تمثيل جميع الأطراف، وجرى تشكيل «السلطة التنفيذية» من خلال انتخاب السلطة التشريعية الوزير الأول ونائبه؛ بموافقة أغلبية الطرفين من القوميين (Nationalists) والاتحاديين (Unionists)، بحسب نظام التصويت العابر التقسيمات الطائفية (Cross-community vote)، ومن ثمّ يعيّن الوزراء بحسب مبدأ التمثيل النسبي للأحزاب على أساس نظام «دونت» (D'Hondt)[55]، وبالرجوع إلى عدد المقاعد التي فاز فيها كل حزب في المجلس التشريعي[56]. وبهذا، يضمن الطرفان تمثيلهما في الحكومة على نحوٍ يتناسب مع قوتها.

---

(52) «The Northern Ireland Peace Agreement: The Agreement Reached in the Multi-Party Negotiations, 10 April 1998,» UN Peacemaker, p. 2, accessed on 12/2/2017, at: http://bit.ly/J9JYPn.

(53) يذكّر ذلك بمساهمات الماركسية النمساوية متمثلةً بأفكار باور ورينر، كما شرحناها آنفًا، عند الحديث عن مصادر التوافقية النظرية.

(54) Lijphart: «Consociational Democracy,» p. 216; *Democracy in Plural Societies*, pp. 25-44, and «The Puzzle of Indian Democracy,» p. 258.

(55) نظام توزيع المقاعد النسبي هذا سمي في الولايات المتحدة على نحو موافق لاسم توماس جفرسون الذي اقترحه، وفي أوروبا على نحو موافق لاسم القانوني البلجيكي وأستاذ الرياضيات فكتور دونت (Victor D'Hondt) (1841-1901).

(56) «The Northern Ireland Peace Agreement,» (15) and (16), pp. 8-9.

تضمّن نموذج ليبهارت إشارةً إلى أنّ تشكيل التحالفات الائتلافية يمكن أن ينطبق أيضًا على مستوياتٍ أخرى في الدولة، مثل المجالس أو اللجان المتخصصة ذات الصلاحيات التي تتجاوز الدور الاستشاري المعتاد(57). وفي هذا السياق، اتُّفق على تشكيل لجان برلمانية مسؤولة عن متابعة المهمات التنفيذية الرئيسة للحكومة في إيرلندا الشمالية. وتقوم هذه اللجان بتطوير السياسات واقتراح التشريعات، إضافةً إلى دورها الاستشاري للوزارات والدوائر الحكومية المتخصصة بها. ويجري تعيين رؤساء اللجان ونوابهم بحسب التمثيل النسبي، من خلال استخدام نظام «دونت». وتستند عضوية هذه اللجان إلى مبدأ التمثيل المتناسب بحسب نسبة تمثيل الأحزاب في البرلمان(58).

اعتمدت الاتفاقية مبدأ الحكم الذاتي لسكان إيرلندا الشمالية؛ إذ نصّت على اعتراف حكومتَي بريطانيا وجمهورية إيرلندا بحقّ سكان إيرلندا الشمالية في تقرير مصيرهم بحرية، وذلك في ما يتعلق بوضعها السياسي في الاختيار بين بقائها تحت السيادة البريطانية أو انضمامها إلى الجمهورية الإيرلندية. وبهذا تصبح السيادة البريطانية قانونيًا غير مفروضة. كما نصّت الاتفاقية على تأييد حقّ جميع سكان إيرلندا الشمالية في اختيار الجنسية الإيرلندية أو البريطانية، أو كلتيهما، والاتفاق على أنّ هذا لن يتأثر مهما تغيّر وضع إيرلندا الشمالية السياسي مستقبلًا(59). وفي ما يتعلق بالقضايا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للأطراف المتنازعة، اتُّفِق على اتخاذ الإجراءات اللازمة لتعزيز «اللغة الإيرلندية» في مؤسسات الدولة والمدارس والتلفزيون وغيرها، إضافةً إلى الاتفاق على انتهاج سياسات اقتصادية تنموية مستدامة تعزّز الاستقرار والاندماج الاجتماعي في إيرلندا الشمالية، في المناطق الحضرية والريفية والحدودية، واعتماد مبدأ المساوة في التوظيف، واتخاذ التدابير الهادفة إلى مكافحة البطالة والقضاء عليها تدريجيًا في سبيل تقليص الفرق في معدلات البطالة بين الطرفين، وتعزيز التشريعات لمكافحة التمييز، وتأكيد أهمية الاحترام والتفاهم والتسامح في ما يتعلق بالتنوع اللغوي في

---

(57) Lijphart, «The Puzzle of Indian Democracy,» p. 259.

(58) «The Northern Ireland Peace Agreement,» (8) and (9), pp. 8-9.

(59) Ibid., (1), p. 3.

إيرلندا[60]. وقد جرى هنا الاعتماد على مبدأ المواطنة، وتوسيع حقوقها لتشمل الحقوق الاجتماعية.

كما تضمنت الاتفاقية إنشاء مؤسسات ديمقراطية في إيرلندا الشمالية ممثلة لفئات المجتمع المنقسمة على نحوٍ تناسبي؛ إذ نصّت على انتخاب مجلس تشريعي يُسمّى «الجمعية» (The Assembly)، وهو برلمان منتخب مكوّن من 108 أعضاء ممثلين لجميع فئات المجتمع، ينتخبون من خلال نظام الصوت الواحد المتحول الذي يعتمد مبدأ التمثيل المتناسب[61]. في حين يُنتخب رئيس الجمعية ونائبه بموافقة أغلبية الطرفين من القوميين والاتحاديين بحسب نظام التصويت العابر للجماعات[62].

أمّا في ما يتعلق بحق الفيتو (أو التعطيل) القائم على حقّ الأقليات في حماية استقلاليتها، فقد نصّت الاتفاقية على ضرورة أخذ الترتيبات اللازمة لضمان اتخاذ القرارات الأساسية استنادًا إلى موافقة الطرفين، القوميين والاتحاديين، وذلك إمّا عبر الموافقة المتوازية (Parallel consent)، أي موافقة أغلبية أعضاء كل من القوميين والاتحاديين، وإمّا عبر موافقة الأغلبية المرجحة بنسبة 60 في المئة من الأعضاء الحاضرين والمصوتين، بما في ذلك موافقة 40 في المئة على الأقل من كل من القوميين والاتحاديين[63].

يمكن بكل تأكيد تصنيف الاتفاق الذي توصلت إليه الأطراف المتنازعة لحلّ الصراع في إيرلندا الشمالية كحلٍّ ديمقراطي توافقي يقوم على الديمقراطية من جهة، والاعتراف دستوريًا بوجود الجماعات المختلفة (الكاثوليك والبروتستانت في هذه الحالة)، وبضرورة إشراكها في صنع القرار وعدم استفراد الأكثرية الديموغرافية بالحكم من جهة أخرى[64].

---

(60) Ibid., pp. 20-21.

(61) Ibid., (1), p. 7.

(62) Ibid., (7), p. 8.

(63) Ibid., (5), p. 7.

(64) Lijphart, «The Puzzle of Indian Democracy,» pp. 262-263.

وبالنسبة إلى الشروط التاريخية التي قد توصل إلى خيار الديمقراطية التوافقية، فقد فصّلها ليبهارت كما يلي:

1- **غياب أغلبية راسخة في المجتمع**: توافر هذا الشرط في حالة إيرلندا الشمالية في العقد الأخير؛ إذ إنّ نسبة الطرفين المتنازعين كانت متقاربةً إلى حدّ ما. فبحسب الإحصاءات الرسمية عام 1991، بلغت نسبة الكاثوليك 38.4 في المئة، في حين كانت نسبة البروتستانت 42.8 في المئة[65]. وذلك بعد ازدياد نسبة من لا يعرّفون أنفسهم طائفيًا، وازدياد نسبة الكاثوليك أيضًا. وفي الماضي، كانت نسبة الكاثوليك إلى البروتستانت عمومًا تقارب الثلث إلى الثلثين، ما قلّل من رغبة الأغلبية البروتستانتية في التوصل إلى توافق.

2- **عدم وجود فروق اجتماعية واقتصادية كبيرة بين المجموعات المنقسمة في المجتمع**: يمكن القول إنّ هذا الشرط لم يتوافر في حالة إيرلندا الشمالية. فمثلاً، وصلت معدلات البطالة بين الكاثوليك في عام 1991 إلى 50.44 في المئة من مجموع العاطلين عن العمل، مقارنةً بـ 30.18 في المئة بين البروتستانت[66].

3- **قلة عدد الجماعات المنقسمة في المجتمع**: انقسمت إيرلندا الشمالية بين الاتحاديين البروتستانت من جهة، والجمهوريين الكاثوليك من جهة أخرى.

4- **التقارب في حجم المجموعات**: كانت نسب الفئات المتنازعة من السكان متقاربةً في عام 1991، كما أشرنا إلى ذلك، في النقطة (1) آنفًا.

5- **قلّة عدد السكان نسبيًّا**: بحسب الإحصاءات السكانية في إيرلندا الشمالية، بلغ عدد السكان فيها عام 1991 نحو مليون ونصف المليون نسمة (1.573.282)[67].

---

(65) Department of Health and Social Services, *The Northern Ireland Census 1991: Religion Report* (Belfast: HMSO, 1993), p. 2, accessed on 16/2/2017, at: http://bit.ly/2eLD3BI

(66) Department of Health and Social Services, *The Northern Ireland Census 1991: Summary Report* (Belfast: HMSO, 1992), Table 18: Population Economically Active Aged 16-64 by Occupation, Religion and Sex, p. 147, accessed on 16/2/2017, at: http://bit.ly/2eLlTnL.

(67) Ibid., p. 1.

6- **وجود تهديدات خارجية:** يُساهم هذا الأمر في تعزيز الوحدة الداخلية. ولم يتوافر مثل هذا الشرط في حالة إيرلندا، بل على العكس ساهمت حكومتَا بريطانيا وإيرلندا في التوصل إلى الاتفاق.

7- **وجود انتماء جامع «وطني» موحّد للجماعات المنقسمة**، يفوق قوّة الولاءات الفرعية، وهذا الشرط لم يكن قائمًا في حالة إيرلندا الشمالية.

8- **تطبيق النظام الفدرالي في الحال التي تكون فيها الجماعات متركّزةً في مناطق جغرافية محددة**، ما يُساهم في تعزيز استقلالية هذه الجماعات، ويمكن القول إنّ هذا الشرط قد توافر في حالة إيرلندا الشمالية؛ إذ تركّز معظم البروتستانت في المناطق الشرقية والشمالية كما بيّنّا، في حين كانت المناطق الأقرب إلى الجنوب تتركز فيها أغلبية الكاثوليك. إلا أنّ توافر هذا الشرط لم يدفع الأحزاب المشاركة في هذا الاتفاق إلى تبنّي خيار النظام الفدرالي الإقليمي[68]. واتُّفق على الإدارات الذاتية على أساس الانتماء الشخصي للجماعات.

9- **تبنّي مبادئ التسوية والحلول الوسطية لتعزيز التوافقية:** تحقق هذا الشرط من خلال تبنّي معظم أطراف النزاع مسار السلام منذ بداية التسعينيات وإعلان وقف إطلاق النار، على الرغم من تعثره في عدّة مراحل، إلى أن تمّ التوصل إلى الاتفاق النهائي في عام 1998.

سبق أن بيّنا أنه ليس من الضروري توافر جميع الشروط المذكورة آنفًا لتحقيق التوافق، فلا هي ضرورية ولا هي كافية. **ويبقى المهم في رأينا هو:** أولًا، **قناعة القوى السياسية الممثلة للأطراف التي تمثل «جماعات الهوية» باستحالة تحقيق أيّ خيار من الخيارات التالية: الحسم العسكري، أو الانفصال، أو الحكم بالأغلبية الديموغرافية.** ثانيًا، **استعداد هذه القوى ذهنيًا وثقافيًا للتوافق من خلال نظام ديمقراطي لا يحقق فيه كل طرف جميع مطالبه، ولا يخرج منه أيّ طرف من دون تحقيق بعض مطالبه، واستعدادها لتفهّم مواقف الأطراف الأخرى ومطالبها وتقدير تنازلاتها. وهذه شروط ذاتية يلزم توافرها عند النخب السياسية، ويمكن الاختلاف**

---

(68) Ibid., p. 2.

في تقييم الشروط التاريخية التي تدفعها إلى هذه القناعات وترتيب أهميتها. لكنّ حجر الأساس في نجاح تجربة إيرلندا الشمالية هو التوافق في إطار نظام ديمقراطي؛ إذ لم يكن ممكنًا على الإطلاق أن تتوافق الأطراف المتنازعة في اقتسام/ تشارك السلطة، أو تتوافق في ذلك القوى الراعية للاتفاق (بريطانيا وجمهورية إيرلندا)، والقوى الدولية المساندة (الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي)، خارج الإطار الديمقراطي (كما في حالات توافق أُسر سياسية حاكمة للطوائف في لبنان مثلًا). وفي حالة إيرلندا الشمالية، كانت البيئة السياسية المحيطة والفاعلة في التوصل إلى توافق بيئةً ديمقراطيةً منحازةً إلى تحقيق توافق ضمن نظام ديمقراطي. فبريطانيا وإيرلندا ليستا «س - س» (أي اختصار السعودية وسورية)، الدولتين اللتين كانتا مدعوتين إلى التدخل من أجل فرض الوفاق في حالات الأزمات في لبنان بين اتفاق الطائف وعام 2011.

إنّ ما فصّله ليبهارت قد جمعه من تجارب عينيّة من دون جهد نظري كبير. ويمكن أن تضيف تجارب العراق وسورية ولبنان والبحرين واليمن، شروطًا مستمدةً من ظروف تاريخية أخرى. ففي العراق مثلًا، لم تتوصل النخب السياسية العراقية إلى التوافق، بل فُرض التوافق الطائفي من الاحتلال الأميركي على أساس افتراض الانقسام الطائفي، وحُكم طائفة لأخرى؛ ما استنفر رفضًا له، كما لو يُرسى التوافق دستوريًا.

كان ليبهارت نفسه قد رجّح عدم إمكانية تحقيق الديمقراطية التوافقية في إيرلندا، وذلك في مقالة له عام 1975[69]، لأنّ نخب الطرفين غير مستعدة لتقبّل مثل هذا الحل، ولذلك اقترح التقسيم[70].

---

(69) Arend Lijphart, «Review Article: The Northern Ireland Problem; Cases, Theories, and Solutions,» *British Journal of Political Science*, vol. 5, no. 1 (January 1975), pp. 83-106.

(70) Ibid., pp. 104-105.

كما هو مُعتاد، يطرح باحثون معروفون في الجامعات الغربية، من أمثال ليبهارت، أفكارًا على غرار هذه الأفكار في دوريات في العلوم الاجتماعية والإنسانية، أو في شكل تقارير منظمات إقليمية أو دولية أو مجموعات تفكير كما هو الشأن في العقدين الماضيين. وتُنشر هذه المقالات والتقارير في دوريات أكاديمية، على الرغم من أنّها تعبّر في الحقيقة عن وجهات نظرهم، إضافةً إلى أنها محكومة بما =

ولا بدّ من إضافة أنّ الصراع في إيرلندا الشمالية لم يقسِّم دولةً، بل قسَّم مجتمعًا (في إقليم داخل دولة)، وذلك خلافًا للحالات التي قدّمها ليبهارت في دراساته المختلفة، إذ شمل الصراع انخراط الأحزاب المنقسمة داخل مقاطعات إيرلندا الشمالية، إضافةً إلى حكومتَي بريطانيا وجمهورية إيرلندا في الجنوب. لهذا، تألفت الاتفاقية من ثلاثة أقسام: **الأول** يتعلق بتشارك السلطة على نحوٍ ديمقراطي توافقي في إيرلندا الشمالية (وهو ما فصّلناه آنفًا)، **والثاني** تشكيل مجلس وزاري بين شمال وجنوب إيرلندا لتنظيم العلاقات في ما بينهما في تسوية لمصلحة الجمهوريين، **والثالث** لتنظيم العلاقات البريطانية - الإيرلندية، وهي تسوية لمصلحة الاتحاديين.

وفي ما يتعلق بتنظيم العلاقة بين إيرلندا الشمالية وجمهورية إيرلندا في الجنوب، نصّت بنود القسم الثاني على تشكيل مجلس وزاري لشؤون إيرلندا الشمالية وجمهورية إيرلندا للتشاور والتعاون بين السلطتين التنفيذيتين، والبتّ في القضايا المشتركة بين الشمال والجنوب. ويشمل مجال التعاون في قضايا التعليم، وتبادل الخبرات، والضمان الاجتماعي، والتنمية الحضرية والريفية، والصحة في ما يتعلق بالحوادث وخدمات الطوارئ والزراعة والبيئة والممرّ المائية وصيد الأسماك وتربية الأحياء المائية والمسائل البحرية والنقل والسياحة، وبرامج الاتحاد الأوروبي ذات العلاقة بأمور إيرلندا كلّها[71].

وتضمن القسم الثالث بنودًا تنظّم العلاقة بين شمال إيرلندا وحكومتي

= يتوافر لهم من معلومات، وما تتيح لهم قدراتهم التحليلية من استنتاجات، وكذلك مدى قربهم الوجداني والأخلاقي من القضية المثارة أو بُعدهم عنها. وتكمن الخطورة في أنّ مثل هذه المقالات تُقدَّم كأنها تجسيد للعلم ذاته. وبدلًا من مقاربتها بوصفها أطروحات معرّضةً للنقد والتفكيك، يجري التعامل معها كأنها نصوص ذات «قدسية» بسبب «الهالة العلمية» (هذا التعبير هو بطبيعة الحال Oxymoron)، لكونها نُشرت في دورية، أو صدرت عن مجموعة تفكير. بل إنّها تصبح، في أحيان كثيرة، مرجعيةً تُشتق منها حلول وخطط تنفيذية. وإنّ نشر مقالات حلول التوافقية المتناقضة يؤكد وجاهة هواجسنا حول «قدسية» هذه الدوريات «المعبودة» في الأكاديمية الغربية. ونحن هنا لا ننتقد النشر في حدّ ذاته، بل التعامل مع الدوريات الأكاديمية كأنها تجسيدُ العلمِ، في حين أنها أحد مكونات المؤسسة الأكاديمية، وليس العلم بالضرورة.

(71) «The Northern Ireland Peace Agreement,» pp. 13-15.

بريطانيا وجمهورية إيرلندا. وفي هذا الإطار، اتُّفق على إنشاء مجلس بريطاني - إيرلندي يضمّ ممثلين عن كل من حكومتَي بريطانيا وجمهورية إيرلندا، إضافةً إلى ممثلين عن المؤسسات التي تتشارك السلطة مع الحكومة البريطانية في كلّ من إيرلندا الشمالية وإسكتلندا وويلز وإنكلترا وجزر القنال الإنكليزية؛ وذلك لتبادل المعلومات، والتشاور ومناقشة القضايا المشتركة في سبيل الوصول إلى اتفاق بين جميع الأعضاء على سُبل التعاون في ما بينهم وآليات تنفيذها[72].

نكرر أنّ التوافق في إيرلندا الشمالية جرى في إطار التسليم بنظام ديمقراطي يقوم على المواطنة، وذلك ليس على أساس التجربة التاريخية لإيرلندا الشمالية ذاتها، والنظام السياسي القائم فيها فحسب، بل أيضًا لكون القوى الدولية المشاركة في وضع الاتفاق التي ينتمي إليها سكان إيرلندا الشمالية إمّا بالهوية الطائفية وإمّا بالمواطنة - وهي المملكة المتحدة وجمهورية إيرلندا - دولًا ديمقراطية.

ثانيًا: التوافقية في لبنان

سبق أن عرضنا بعض جوانب النموذج اللبناني كأمثلة في شرح مقولات القسم النظري في هذه الدراسة. ولن نقدّم دراسةً متكاملةً عن هذه التجربة المدروسة والمبحوثة على نحوٍ جيّد، يصعِّب تقديم إضافات، أو يجعلها فائضةً عن الحاجة، بل سوف نحاول مقاربتها من زاوية نظر التوافقية.

يمكن، من زاوية النظريات المذكورة آنفًا[73]، توصيف النظام السياسي في لبنان منذ استقلاله في عام 1943 إلى بداية الحرب الأهلية اللبنانية في منتصف السبعينيات بالنظام التوافقي. فالطوائف الخمس عشرة المعترف بها قانونيًا التي يناقش القانون تنظيمها هي «بمثابة الأشخاص المعنويين الحقيقيين في نظر الحقوق العامة، وهي تشكّل مجتمعةً البنية التحتية للدولة اللبنانية»[74].

---

(72) Ibid., pp. 16-17.

(73) Lijphart, *Democracy in Plural Societies*, pp. 147-150.

(74) إدمون ربّاط، **التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري**، ترجمة حسن قبيسي؛ أعده للنشر جورج كتورة، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات القانونية، السياسية والإدارية، 2 مج (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 2002)، ص 215.

ويسود اعتقاد أنه جرى الاتفاق بعد الاستقلال على تشكيل نظام شبه رئاسي، في إطار تحالف موسّع يضمّ معظم الطوائف في لبنان. فبناءً على هذا الاتفاق غير الرسمي وغير المكتوب، أو ما يُسمّى «الميثاق الوطني» عام 1943، يجب أن يكون رئيس الدولة مارونيًّا، ورئيس الوزراء سُنيًّا، ورئيس البرلمان شيعيًّا (وهذا غير صحيح ولم يُتضمن في الميثاق كما سوف نرى)[75]، وأن يكون نائب رئيس البرلمان ونائب رئيس الوزراء من الروم الأرثوذكس. وجرى تصميم هذا الاتفاق بحسب القوة العددية للطوائف في ذلك الوقت. ففي منتصف خمسينيات القرن الماضي، كان المجتمع اللبناني موزعًا ما بين 30 في المئة موارنةً، و20 في المئة مسلمين سُنّةً، و18 في المئة مسلمين شيعةً، و11 في المئة من الروم الأرثوذكس، إضافةً إلى طوائف أخرى من مسلمين ومسيحيين ذات نسب أقلّ في المجتمع اللبناني.

ولم تكن الآليات المستخدمة في انتخاب رئيس الدولة وأعضاء البرلمان مبنيةً على مبدأ التمثيل التناسبي، وجرى اختيار رئيس الدولة من البرلمان بالأغلبية. وبما أنه كان محسومًا أنه يجب أن يكون مارونيًّا، فإنّ هذه الآلية (تصويت الأغلبية) لا تتيح لممثلي الطوائف الأخرى التنافس في هذا المنصب، ولكنّهم يساهمون في اختياره، وربما تكون أصواتهم مقررةً أيضًا. كما أنّ الانتخابات البرلمانية تجري عادةً اعتمادًا على نظام الدوائر الانتخابية. وفي كل دائرة انتخابية، يجري ترشيح قوائم المرشحين؛ بحيث تمثّل كل قائمة التركيبة الطائفية في تلك الدائرة. وقد اختلف عدد الدوائر الانتخابية، إلا أنّ نسبة نواب البرلمان بين المسيحيين والمسلمين كانت، بصفة عامة، «6-5». ويعرّف ليبهارت هذا النظام بأنه «تمثيل تناسبي مصمم مسبقًا على أساس طائفي». كما أنّ مبدأ التمثيل المتناسب قد طُبّق في تعيينات الوظائف الحكومية في الدولة.

---

(75) الميثاق بمنزلة اتفاق بين رياض الصلح وبشارة الخوري عام 1943، عبّر عنه في عدة خطب ومواقف، وهو يرمي إلى استقلال لبنان عن الدول العربية وفرنسا، على أساس أنّ هذا الاستقلال نهائي وليس مرحلةً نحو وحدة مع سورية أو غيرها بحيث يحافظ على طابعه. ورأى إدمون ربّاط أنّ الميثاق قد قام على أساس لبننة المسلمين وتعريب المسيحيين. يُنظر: المرجع نفسه، ص 830-841.

وفي ما يتعلق بعنصر الحكم الذاتي القطاعي (Segmental autonomy) للجماعات المختلفة في المجتمع المنقسم، فإنه أحد مكونات النظام في لبنان؛ إذ إنّ لكل طائفة مدارسها ومؤسساتها الاجتماعية والخيرية الخاصة بها. كما أنّ قانون الأحوال المدنية في لبنان يختلف من طائفة إلى أخرى، وكل طائفة تدير الأحوال الشخصية في محاكمها. ولا يمكن لفريقين متقاضيين الاتفاق على عدم التقاضي أمام محكمة طائفية والتوجه إلى محكمة مدنية. فالطائفية ملزِمة. وقد أحسن سليمان تقي الدين وصف النظام السياسي اللبناني بعد الدستور الذي أُعِدّ في عهد الانتداب؛ إذ قال: «وبناءً عليه لم تكن الطائفية قشرةً في البناء القومي تقتصر على التمثيل السياسي، بل إنها نظام شامل يوطد العلاقات الاجتماعية في البناء التحتي أيضًا؛ بحيث ينتظم هرم من الحلقات من أسفل إلى أعلى يواجه به المواطن في حياته اليومية»[76]، مع اختلافنا في تسمية التمثيل السياسي «قشرة»، فهو قادر على التأثير في المجتمع كله، وهو بذاته الأداة الأهم في ترسيخ نظام الطائفية الشامل.

كما أنّ حقّ الفيتو المتبادل (Mutual veto) كان شرطًا أساسيًا في النظام السياسي اللبناني، على الرغم من أنه غير مكتوب. وبحسب ليبهارت، فإنّ الديمقراطية التوافقية في لبنان ظلت فعّالةً طوال 30 عامًا حتى الحرب الأهلية؛ إلا أنّ سبب ضعفها جاء نتيجة «المأسسة غير المرنة لمبادئ الديمقراطية التوافقية»، وهو ما أدى إلى جمود سياسي في نهاية المطاف. ولا يرى ليبهارت وغيره من المحللين الغربيين المتعاطفين مع النموذج اللبناني أنه ثمة زاوية نظرٍ أخرى لرؤيته بوصفه حكم سلالات وأُسر مارونية تمتلك امتيازات، وتمتلك السلالات المارونية فيها امتيازات مقارنةً بسلالات الطوائف الأخرى وبرجوازيتها، وهو بهذا المعنى نظام توافق مغلق، ونقصد أنه مغلق على امتيازات سياسية لسلالات حاكمة من طائفة بعينها.

وكتب فواز طرابلسي أنه عشية الحرب الأهلية برز «تناقض بين النظام السياسي وبين الوقائع الاقتصادية والاجتماعية التي عرفها البلد»[77]، مثل تضخم

---

(76) سليمان تقي الدين، **التطور التاريخي للمشكلة اللبنانية، 1920-1970: مقدمات الحرب الأهلية** (بيروت: دار ابن خلدون، 1977)، ص 38.

(77) فواز طرابلسي، **تاريخ لبنان الحديث: من الإمارة إلى اتفاق الطائف** (بيروت: دار الريس، 2008)، ص 303.

الطبقة الوسطى ونشوء الحركات الاجتماعية والطلابية، والتناقض بين الاقتصاد الحر والاحتكارات. و«طغت على مجلس النواب سلالات سياسية فعلية»[78]. وفي رأينا، هذه كلّها عناصر شكّلت بيئةً مواتيةً لوقوع الانفجار. ولكنّ مشكلة النظام الرئيسة كمنت في الطائفية السياسية غير الملتزمة بسيادة الدولة.

ومشكلة نموذج ليبهارت أنه لم يميّز على نحو كافٍ بين التوافقية والديمقراطية التوافقية. فمثلًا، توافقت قيادات الطوائف اللبنانية عدة مرات بعد حروب أهلية، أو صراعات، في نوع من التوافق، أو توصلت إلى ذلك، على نحوٍ حُمِيت فيه بعض الحريات، وعملت فيه مؤسسات شبه ديمقراطية نتيجةً لاحترام الدستور كلّما كان التوازن بين الطوائف قائمًا، ولكنّ التوافق لم يكن ديمقراطيًا. «هذا النظام السياسي يعكس بدايةً واقعًا موضوعيًا قائمًا هو التفوق والغلبة والأسبقية للبرجوازية المسيحية عامة والمارونية بخاصة. إنما كانت وظيفة هذا النظام ليست فقط أن تعكس هذا الميزان بل أن تمنعه من الاختلال [...] لقد بني [...] ليمكّن أقليةً طائفيةً مرتبطةً اقتصاديًا وسياسيًا بالغرب من أن تظل تمثّل الوزن الراجح في القرارات والخيارات السياسية»[79]. ولم تقُم ديمقراطية توافقية على أساس المواطنة المتساوية، ولم تعضدها ثقافة ديمقراطية، بل أدير التوافق من جهة «أُسر حاكمة» داخل كل طائفة، مع امتيازات لنخب طائفة بعينها[80]. وفي الفترة الأخيرة، استبدلت ببعض السلالات الطائفية أحزاب طائفية، لا تؤمن بقيم الديمقراطية

(78) المرجع نفسه، ويُنظر أيضًا ص 279-303.

(79) تقي الدين، ص 144.

(80) يؤكد ذلك (على طريقته) باحث لبناني مؤيد للصيغة التوافقية اللبنانية، فيقول إنّ الترقي في لبنان مرتبط باعتبارات اجتماعية تتعلق بالترقي الاجتماعي أكثر من كونها خدمة المصلحة العامّة، بغضّ النظر عن العقيدة السياسية أو المذهب. وينظر كثير من الناجحين في لبنان في قطاعات العلم والطب والاقتصاد وغيرها إلى مناصب النيابة والوزارة. وفي هذا السياق يقول الباحث: «وبما أنّ الناجحين كُثر، والمراكز محدودة، وجزء غير قليل فيها محجوز لورثاء العائلات، نفهم هنا وجهًا من أزمة النظام اللبناني، ومن فردية اللبناني الذي لم تكتمل أمامه بعدُ عناصر التحوّل إلى مواطن، ورفضه في الغالب لأيّ شكلٍ من أشكال الالتزام الحزبي المنظّم واستسهاله أكثر فأكثر الاقتراب من طائفته أو من زعيم أو سياسيٍ يدعمه ويحميه». يُنظر: داود الصايغ، **النظام اللبناني في ثوابته وتحولاته** (بيروت: دار النهار، 2000)، ص 74-75.

ولا تلتزمها. كما تكرَّست حالة العلاقة بين القيادات والأحزاب الطائفية والدول الإقليمية، بحيث أصبح التوافق خاضعًا لموازين قوًى دولية وإقليمية في حالات كثيرة؛ كما أنّ السلاح الطائفي، بقيَ قائمًا على نحوٍ أحلّ الردع بدلًا من التوافق؛ ما جعل التعايش يبدو مثل حرب باردة يخشى الجميع أن تتحول إلى حرب أهلية حقيقية في أيّ وقت. وكما بينّا آنفًا، رأى آخرون أنّ السبب هو التغيرات الديموغرافية التي خلخلت التوازن القائم.

وفي حالات الوفاق عمومًا، يُفترض أن تكون القدرة الذاتية على صيانة الوفاق أهمّ من الاتفاقيات والمواثيق. ولكن القدرة على الحفاظ على الوفاق لم تتضح منذ استقلال لبنان، ذلك لأنه يصعب فحص هذه القدرة الذاتية في ظل عوامل خارجية تعزز الوفاق وتساهم في الحفاظ عليه، أو تساهم في تقويضه. وما زالت الانتماءات الطائفية والولاءات لأُسر داخل الطوائف أكثر قوّةً من الأيديولوجيا بوصفها جامعًا حزبيًا، وأكثر قوّةً حتى من مؤسّسات الدولة.

وأخيرًا، وفي ظل وجود نظام سياسي طائفي، وثقافة سياسية طائفية، يسهل تحويل كل صراع اجتماعي أو سياسي أو طبقي ليتخذ مسارات طائفيةً. ولم تجعل هذه العوامل جميعها النظام الطائفي اللبناني قابلًا للانفجار من حين إلى آخر فحسب، بل قابلًا لإعادة صياغة التوافق بعد كل انفجار أيضًا؛ على نحو يعمق من طائفيته في كل مرة.

لهذا، جرى التغيير في لبنان عادةً من خلال أزمات كبرى استخدم فيها العنف، الذي يتلوه صيغة توافقية جديدة غالبًا بتدخل خارجي. وكان أعنفها الحرب الأهلية عام 1975. وبعد الحرب الأهلية فرضت تعديلات دستورية في اتفاق الطائف، نحَت أغلبيتها منحى التقليل من امتيازات المارونية السياسية. ومنها تحويل التمثيل البرلماني من «6-5» لمصلحة المسيحيين إلى مناصفة بين المسيحيين والمسلمين على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم، ونقْل القسم الأكبر من صلاحيات رئيس الجمهورية إلى مجلس الوزراء، وتأسيس مؤسسة رئيس الحكومة عمليًا. وإنّ أهمّ تعديلٍ في دستور 1990 هو إنشاء مؤسّسة مجلس الوزراء التي لم تكن سابقًا قائمةً على نحوٍ مستقل. فقد كان مجلس الوزراء يُعقد برئاسة رئيس

الجمهورية فقط، ولم يكن لرئيسه صلاحيات محدّدة، ولكنّ رئيس مجلس الوزراء أصبح عمليًّا رئيس حكومةٍ بعد التعديل. لقد عُدّلت في الطائف على نحوٍ جوهري المادتان (17) و(53) من الدستور، المتعلقتان بممارسة السلطة التنفيذية؛ إذ نُقلت أغلبية صلاحيات رئيس الجمهورية إلى مجلس الوزراء(81).

سوف نتجنب هنا الخوض في الحالة اللبنانية تاريخيًا وعلى نحوٍ مفصّل. فقد كُتب الكثير عن تشكّل الطائفية فيها، وسبق أن تطرقنا إليها عدة مرات في هذا الكتاب، مع أنه ليس مخصصًا لنموذج طائفي بعينه. ولكن يهمنا هنا أن نذكّر بأنّ التوافق الطائفي في لبنان يعود إلى زمن المتصرفية. فقد عُقد مؤتمر أوروبي لإعادة تنظيم الأوضاع في جبل لبنان لدول معاهدة باريس ما بعد حرب القرم 1856، وذلك بعد أحداث العنف الطائفي في سورية وجبل لبنان عام 1860. وصدر عن المؤتمر عام 1861 النظام الأساسي لجبل لبنان الذي عُدّل في عام 1864 وجعله متصرفيةً، أي سنجقًا مميزًا في البلاد العثمانية. وما ميّزه هو تمتعه بحُكم ذاتي بضمانات دولية، في ظل حاكم عثماني مسيحي يُسمّى «متصرفًا»، ويُعيّن من اسطنبول بموافقة القوى الأوروبية الضامنة(82).

وهذا يعني أنّ التوافق اللبناني لم يكن توافقًا بين النخب اللبنانية وإن أُسقطت التوافقية عليه بأثر تراجعي، بل كان نظامًا مفروضًا دوليًا، وبضمانات دولية.

وفي عهد المتصرفية استمرت الازدواجية بين العثمانية في ظل الحقوق التي منحتها التنظيمات من جهة، والتمسك بالامتيازات والحماية الأجنبية من جهة أخرى. ونمَت قوّة الكنيسة ومكانتها في جبل لبنان، وكذلك طموحها السياسي. وتعزّزت مكانة البطريرك الماروني في عهد التنظيمات بوصفه زعيم طائفة عثمانية، ولكنّه في الوقت نفسه حافظ على علاقات مباشرة بدولة عظمى

---

(81) المرجع نفسه، ص 78.
قبل اتفاق الطائف كانت ثمة محادثات سورية - لبنانية نسّقتها السفيرة الأميركية أبريل غلاسبي على ثلاث جلسات، عام 1987، في سعيٍ لمساواة الرئاسات الثلاث. يُنظر: مسرّة، **النظرية العامة في النظام الدستوري اللبناني**، ص 91.

(82) Kamal S. Salibi, *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered,* new ed. (London: I. B. Tauris, 2003), p. 16.

هي فرنسا. وطوّرت الكنيسة خطابًا مزدوجًا يرحب بالمواطنة العثمانية والتمثيل النيابي بموجب دستور 1908، مع الحفاظ في الوقت ذاته على الامتيازات التي حصل عليها جبل لبنان، ولا سيما في عهد المتصرفية، والحفاظ أيضًا على الحماية والضمانات الأوروبية[83].

كانت هذه بداية نظام الطائفية السياسية وتداخله مع الطائفية الاجتماعية. فالظاهرة ليست قديمةً، بل تعود إلى القرن التاسع عشر. وسبق أن أشرنا إلى أنّ الانقسامات في جبل لبنان كانت بين تحالفات عشائرية من جهة، وبين الأعيان وعامة الفلاحين من الطوائف كافةً من جهة أخرى. وتحددت الوجاهة بملكية الأرض والالتزام الضريبي والعلاقة بالسلطات العثمانية وممثليها، وليس على أساس الانتماء الطائفي.

منذ نشوء لبنان بوصفه دولةً عام 1920، اختلف المسيحيون والمسلمون حول تاريخية بلدهم وهويته التي أكدّها المسيحيون وأنكرها المسلمون بوجه عامّ. ورأى المسلمون عمومًا أنّه مهما ادعى لبنان من تاريخ، فإنّ هذا التاريخ هو في النهاية جزء من تاريخ عربي أوسع. وكمنت المشكلة بالنسبة إلى المسيحيين في تداخل هذا التاريخ العربي عمومًا مع التاريخ الإسلامي. فتاريخ العرب كما طُرح في تلك المرحلة لم يُفرد مكانًا لغير الحضارة الإسلامية ولغير المسلمين فيه، ما زاد في الواقع تأكيد المسيحيين للهوية اللبنانية. وفي ما عدا محاولات نقدية قليلة، لم يُكتب تاريخ للعرب يشمل حضارة غير المسلمين من العرب وثقافتهم وعملية التفاعل بينها وبين الحضارة الإسلامية حتى أصبحوا جزءًا منها. فتاريخ العرب في الثقافة السائدة هو سردية إسلامية (أصبحت حاليًا موضوع صراع سُنّي - شيعي). والحقيقة أنّه لا لبنان كان دولةً أو كيانًا قائمًا بذاته، خلافًا لادعاء المارونية السياسية ومثقفيها (الذين يختلفون في نقطة بدايته؛ أهي الإمارة المعنية أم قبلها؟)، ولا سورية كانت دولةً ذات تاريخ خاص بها. وكانت ثمة مميزات

---

(83) Abdulrahim Abuhusayn, «An Ottoman against the Constitution: The Attitude of the Maronites of Mount Lebanon to Representation in the Ottoman Parliament,» in: Jorgen Nielsen (ed.), *Religion, Ethnicity and Contested Nationhood in the Former Ottoman Space* (Leiden; Boston: Brill, 2012), p. 102.

كثيرة لجبل لبنان، ولكنّ إمارته غير مختلفة عن إمارات أخرى نشأت في الأطراف في مرحلة عدم مركزية السلطة العثمانية، كما أنها لا تتطابق مع حدود لبنان الحالي وتكوينه وتركيبه السكاني.

ولا علاقة لنظام الطائفية اللبناني بخصوصية التاريخ اللبناني القديم. والواقع أنّ هذه الخصوصية هي نفسها نتاج كتابة لبنان الطائفي لتاريخه. أمّا التاريخ الحديث (وتحديدًا القرن الأخير من العهد العثماني) الذي أدّى إلى المرحلة الطائفية، فليس له ما يميزه على نحوٍ خاص عن محيطه، إلا من ناحية التركيب السكاني المختلف لمناطقه الجبلية، ولكنّ هذا الاختلاف كان قائمًا أيضًا في المناطق الجبلية السورية.

كان الزعماء المسيحيون في جبل لبنان يمثلون عشائر سياسيةً إقطاعيةً، وبهذا المعنى لم يختلفوا عن القادة الدروز والشيعة والسُنّة في المناطق الزراعية وفي مناطق العشائر. ويمكن القول إنّ العثمانيين استفادوا بقدر أكبر من التراتبية الأسرية الدرزية في تطبيق نظام المقاطعجية، أي ملتزمي الضريبة الذين اكتسبوا هيبتهم ونفوذهم من السلطة الممنوحة لهم للجباية في منطقة نائية بالنسبة إلى القسطنطينية. ولكنّ هذا الأمر ما لبث أن انطبق على المقاطعجيين المسيحيين أيضًا، ولا سيما من خلال الأمراء الشهابيين. كانت المتصرفية نظامًا طائفيًا صرفًا، بل هي أول نظام طائفي صريح يقوم على المحاصصة المحسوبة بين الطوائف المعترف بها[84]. ففي إطار المتصرفية وُزِّعت الوظائف والإدارة في جبل لبنان على أُسس طائفية؛ بحيث تُحفظ الحصة الأكبر للموارنة، ثمّ الأرثوذكس، ثمّ الدروز، ثمّ الكاثوليك، فالشيعة، فالسُنّة.

وكانت فرنسا قد اقترحت، في إطار اللجنة الدولية التي درست النظام

---

(84) يقول ناصيف نصار «إنّ نظام المتصرفية كان أول نظام سياسي كرّس الواقع الطائفي بصورة شرعية. إذ كان الواقع الطائفي قبل عهد المتصرفية واقع تنافس وتعايش بين زعامات طائفية، تحاول كل واحدة منها أن تمدّ سلطانها فوق أكبر رقعة ممكنة على حساب إيالتَي دمشق وطرابلس، ولم يكن نظامًا متماسكًا موحدًا بشكل دستوري». يُنظر: ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط 5 (بيروت: دار الطليعة، 1995)، ص 104. والكاتب يتفق معه في هذا التقييم.

السياسي للبنان بعد حوادث 1860، العودة إلى نظام مركزي في جبل لبنان بقيادة الموارنة كما في عهد الأمراء الشهابيين، ولم يكن هذا صحيحًا تاريخيًا، بل كانت هذه محاولة مستجدةً في تفسير التاريخ بما يتلاءم مع مصالح فرنسا. واعترضت بريطانيا على تهميش الدروز، واقترحت توسيع نظام القائمقاميتين، لتصبح القائمقاميات ثلاثًا بإضافة واحدة أرثوذكسية[85]. وفي النهاية، وبعد متابعة اللجنة الدولية أبحاثها مع الصدر الأعظم في اسطنبول، تمّ التوصل إلى نظام المتصرفية الذي صدر بشأنه مرسوم همايوني في 9 حزيران/ يونيو 1861[86]؛ بحيث يتولى إدارة المتصرفية مسيحيٌّ تعيّنه الدولة العليّة. ويتألف مجلسها من اثني عشر عضوًا: «اثنان مارونيان واثنان درزيان واثنان من الروم الأرثوذكس واثنان من الروم الكاثوليك واثنان من المتاولة، واثنان من المسلمين»[87]. وأعيد تقييم النظام عام 1864 بعد أن تبنّى السلطان عبد العزيز خلف عبد المجيد اقتراح «الدول المتحابة» وأصدر فرمانًا في هذا الشأن في السادس من أيلول/ سبتمبر 1864، وقد عدلت بموجبه عضوية المجلس في المادة (2)، كما يلي: «ينبغي أن يكون للجبل كلّه مجلس إدارة كبير مؤلف من اثني عشر عضوًا؛ عضوين مارونيّين من قضاءَي كسروان وثلاثة من قضاء جزين؛ أحدهم ماروني، والثاني درزي، والثالث مسلم، وأربعة من قضاء المتن أحدهم من الموارنة والثاني من الروم والثالث من الدروز والرابع من المتاولة، وعضو واحد درزي من قضاء الشوف، وآخر من الروم ينوب عن قضاء الكورة، وآخر من الروم الكاثوليك عن قضاء زحلة»[88]؛ بمعنى أنهم أربعة أعضاء موارنة وثلاثة أعضاء من الدروز، وعضوان من الروم الأرثوذكس، وعضو من الكاثوليك، وعضو من الشيعة (يسميهم الفرمان «المتاولة»)، وعضو من السُنّة (يسمّيهم الفرمان «المسلمين»). وبهذا التعديل، لم يضع نظام المتصرفية الأساس للتمثيل المعنوي للطوائف في المجلس فحسب،

---

(85) أسد رستم، **لبنان في عهد المتصرفية**، مجموعة الدكتور أسد رستم؛ 9 (بيروت: المكتبة البولسية، 1987)، ص 36.

(86) انتخب أعضاء المجلس بإشراف قناصل الدول الكبرى في بيروت. وقام جمال باشا بحلّ مجلس المتصرفية في 27 آذار/ مارس 1915 خلال الحرب الأولى، بعد أن أبعد أعضاءه إلى الأستانة.

(87) المرجع نفسه، ص 41.

(88) المرجع نفسه، ص 68.

بل وضع التمثيل العددي، على مستوى الأقضية نفسها أيضًا. وهذا يعني أنّ تمثيل الطوائف يصبح مباشرًا للناس بوصفهم طوائف، وليس فقط تعبيرًا عن وجودها في الكيان السياسي الإداري الجديد(89).

في تلك الفترة أيضًا، جرى تهميش الدروز الذين صاروا يشكّلون عشرةً في المئة فقط من عدد السكان، وقد دفعهم التهميش إلى التجمع طائفيًّا لأول مرة خلف بيتَي جنبلاط وأرسلان، بدلًا من التوزع العشائري الذي عُرفوا به طوال مرحلة الحكم العثماني (مثل الموارنة)(90)، وإلى التّطلع إلى الارتباط بدروز حوران، في طائفة واحدة عابرة للجبل. وهكذا رُشِّح شكيب أرسلان عضوًا في «مجلس المبعوثان» العثماني عام 1908 عن حوران، مع أنه من مواطني جبل لبنان من الشوف. وفي القرن التاسع عشر نفسِه، تمأسست علاقات الطوائف بالدول الأوروبية (بريطانيا وفرنسا وروسيا والنمسا). وقد بُحث هذا الموضوع على نحو كافٍ.

في ظل الاحتلال الفرنسي، قرر الجنرال غورو ضمن تنظيم سلطات الاحتلال، في أيلول/ سبتمبر 1920، إقامة «لجنة إدارية» بصلاحيات المجلس الإداري للمتصرفية نفسها، مؤلفةً من خمسة عشر عضوًا يمثّلون الطوائف الستّ (ستة من الموارنة، وثلاثة من الروم الأرثوذكس، وكاثوليكي واحد، وسُنّيان،

---

(89) يعود باحثون لبنانيون إلى متصرفية جبل لبنان في التأريخ للنظام التمثيلي والتعددية اللبنانية. فقد كتب داود الصايغ مثلًا: «عرف لبنان النظام التمثيلي منذ العام 1861، ممثلان لكل طائفة، والذي تغيّر عام 1864 وذلك بناءً على المادّة الثانية من النظام الأساسي للمتصرفية التي نصّت على إنشاء مجلس يساند المتصرف في مهامه الإدارية. تألف أوّلًا من 12 عضوًا ثم من 14: 4 مقاعد ثم 5 للموارنة، 3 مقاعد ثمّ 4 للدروز، 2 للروم الأرثوذكس، 1 للروم الكاثوليك، 1 للسُنّة، و1 للشيعة». ويتحدّث الصايغ في هذا السياق عن لبنان كلّه، ولكن من الواضح أنّ متصرفية جبل لبنان هي نواة الدولة التي يقصد. يُنظر: الصايغ، ص 30. وهو يرى أنّ رئيس الجمهورية في لبنان تسلّم عمليًا صلاحيات المتصرف (ص 32).

(90) لن نتوسع هنا في هذا الموضوع، ولكننا ننحاز إلى الرأي القائل إنّ التنظيم الاجتماعي السياسي الطائفي في جبل لبنان حديث العهد، وإنّ الانقسامات الرئيسة على السلطة والنفوذ كانت بين العشائر، وكذلك بين الأعيان والوجهاء والمشايخ من جهة، وعامّة الفلاحين من الطوائف المختلفة من جهة أخرى.

وشيعيّان، ودرزي واحد)، وأصبحوا لاحقًا سبعة عشر عضوًا؛ بإضافة عضو سُنّي وآخر يمثّل الطوائف الصغيرة. وما لبثت اللجنة أن استُبدل بها مجلس تمثيلي.

لقد تماهت الطائفية مع النظام السياسي اللبناني في اللغة العربية الحديثة إلى حدّ أنّ **موسوعة الإسلام** الشهيرة لم تجد ما تُعرّف به مصطلح «طائفية» سوى أنه «نظام في الشراكة السياسية بين جماعات دينية مختلفة يمارس في الجمهورية اللبنانية منذ الانتداب الفرنسي في الأعوام 1922-1946»(91). وأدخل معجم لاروس الفرنسي مصطلح «اللّبننة»(92)؛ بالمعنى المستخدم في السياسات العربية لتشظي الدولة في الصراعات بين الجماعات التي يقصد بها الطوائف في هذه الحالة Communautés بالفرنسية.

ويرى مؤيدو النظام السياسي الطائفي الحقوقيون أنّ هذا النظام لا يشتمل على فرادة كما يظنّ ذلك بعضهم. فقد أكد الباحث أنطوان مسرّة، على سبيل المثال، أنّ المواد الدستورية حول «الطائفية» في لبنان (أبرزها المواد 9، و10، و19، و95)، ليست استثناءات أو شواذّ، بل هي أُطر قانونية (Catégories juridiques) قائمة في أكثر من أربعين بلدًا في العالم، وخاضعة لمعايير حقوقية(93). ويقول مسرّة: «والأنظمة الموصوفة بـ 'الطائفية' لها أمراضها، كما أنّ الأنظمة المحض تنافسية لها أيضًا أمراضها! كل نظام من دون استثناء يحتوي بذور فساده إذا افتقر إلى آليات مستدامة لتأمين ضوابطه»(94).

---

(91) «Taifiyya,» in: P. J. Bearman [et al.] (eds.), *The Encyclopaedia of Islam,* vol. 10, new ed. (Leiden: Brill, 2000), p. 117.

(92) دخل مصطلح اللبننة بهذا المعنى إلى اللغة الفرنسية إلى درجة أن الصحافي ديفيد هيرست كتب في كتابه المعنون: **احذروا الدول الصغيرة** ما يلي: «أصبحت اللبننة جزءًا من اللغة الفرنسية معرفة في الطبعات الأخيرة من لاروس أنها 'عملية تجزئة دولة نتيجة للصراعات بين مجتمعات/ جماعات/ طوائف متنوعة'». يُنظر: David Hirst, *Beware of Small States: Lebanon, Battleground of the Middle East* (New York: Nation Books, 2010), p. 3.

(93) أنطوان مسرّة، «ما معنى الطائفية، وكيف ندرسها اليوم؟»، في: أحمد شوقي بنيوب [وآخرون]، **الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية: من الفتنة إلى دولة القانون**، تحرير وتقديم عبد الإله بلقزيز، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 69. الحلقات النقاشية؛ 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص 52.

(94) المرجع نفسه، ص 52.

لقد نصت المادة (95) من الدستور عام 1926 على ما يلي: «بصورة مؤقتة وعملًا بالمادة الأولى من صكّ الانتداب والتماسًا للعدل والوفاق، تمثّل الطوائف بصور عادلة في الوظائف العامة وبتشكيل الوزارة دون أن يؤول ذلك إلى الإضرار بمصلحة الدولة». وعلى الرغم من عبارة «بصورة مؤقتة» الواردة في نصّ الدستور المذكور، أبقت دولة الاستقلال على هذه المادة بعد تعديلات عام 1943 الهادفة إلى التخلص من آثار الانتداب في الدستور، فأصبحت الصيغة: «بصورة مؤقتة والتماسًا للعدل والوفاق تمثّل الطوائف بصورة عادلة في الوظائف العامة وبتشكيل الوزارة دون أن يؤول ذلك إلى الإضرار بمصلحة الدولة». وأصبحت عبارة «بصورة مؤقتة» عبارةً دائمةً. فلم تُعدَّل المادة، بل عدلت هي في رأينا المجتمع اللبناني في اتجاه تجذير الطائفية في النفوس وتكريسها في المؤسسات. وأدخلت إصلاحات اللواء فؤاد شهاب مادةً مستجدةً على نظام الموظفين عام 1959 تنص على أن «تراعى في تعيين الموظفين أحكام المادة (95) من الدستور»[95]. فتحولت المادة من توافقية سياسية عامة إلى سياسات وإجراءات ثابتة في التعيينات في وظائف الدولة.

ولكنّ أهمّ أمرٍ في هذا الشأن، بحسب رأينا، هو امتحان مدى ديمقراطية النظام السياسي الطائفي وتوافقيته. والفشل في الأول يكمن في عدم قيام النظام على المواطنة المتساوية. أمّا الفشل في الثاني، فيكمن في قيادة الطوائف من الطائفية السياسية، وتكريس حالة الميليشيات المسلحة التي تحلّ الردع والتهديد بالقوة محلّ التوافق الوطني، ما يجعل لبنان يسير على طريق ضيقة تحفّ بها هاويتان هما الجمود السياسي وتهميش مؤسسات الدولة من جهة، والحرب الأهلية من جهة أخرى. وهذا، ليس قائمًا في أربعين بلدًا في العالم. المسألة ليست في وجود نظام يمنح الجماعات حقوقًا، وشراكة في السلطة. فهذا قائم فعلًا في عشرات الدول.

وفي ظل الانتداب، جرى ضمّ المحافظات الساحلية والمجاورة للجبل في لبنان الكبير، وأعد دستور 23 أيار/ مايو 1926، وهو بحسب إدمون ربّاط أوّل

(95) يُنظر الاقتباسات في هذه الفقرة في: ربّاط، **التكوين التاريخي للبنان**، ص 163 و176.

الدساتير الحديثة في الشرق الأوسط، بل في دول البحر المتوسط كافةً[96]. ونحن لا نتفق مع هذه المقولة؛ إذ كان الدستور السوري للمملكة العربية السورية أول دستور عصري حديث في المشرق العربي، وأكثر مدنيةً وعصريةً من الدستور اللبناني، وكذلك كان الدستور المصري، عام 1923، المتأثر كلّيًا بالدستور البلجيكي، والذي استمر العمل به حتى عام 1953، وكان الدستور العراقي أيضًا الذي أُقرّ عام 1925 (إلا إذا كان المقصود أنّ الدستور اللبناني هو الأقدم الذي بقيَ ساري المفعول، أي من بين الدساتير القائمة حاليًا).

ويُقسّم إدمون ربّاط تاريخ الجمهوريات اللبنانية إلى ثلاث مراحل، **الأولى** بدأت عام 1926 مع ولادة الدستور، و**الثانية** عام 1943 مع إلغاء المواد المتعلقة بشرعية الانتداب، و**الثالثة** بعد الطائف عام 1991. ومقدمة الدستور اللبناني من عام 1991 هي فقرة المبادئ العامّة في وثيقة الطائف التي أقرّت يوم 22 تشرين الثاني/ نوفمبر 1989 بأكثرية 58 نائبًا، ومعارضة نائبين، وامتناع نائب واحد. وأصبحت هذه بمنزلة الإعلان الدستوري للبنان.

وفي لبنان تحديدًا، بلور معارضو النظام الطائفي فكرةً مفادها أنّ العلمانية وحدها تلغي الطائفية السياسية، ولا طريق أخرى لذلك. والحقيقة أنّ النظام الطائفي هو نظام علماني. وإضافةً إلى ذلك، ليست العلمانية بالضرورة حلًّا للمسألة الطائفية خاصّةً إذا اختلطت بنزعات قومية انفصالية. فالدولة في يوغسلافيا كانت دولةً علمانيةً، ولكنّ العلمانية لم تحفظها من الانهيار. فقد انهارت مع تداخل النزعات القومية بالطائفية، وسبق أن عالجنا هذا الموضوع في بداية الكتاب حين بحثنا تطور الطائفة إلى إثنية (Ethnicity).

تحتاج المسألة الطائفية إلى إجابة أكثر عينيّةً بشأن الأوضاع التاريخية لهذا البلد أو ذاك من إجابة مبسّطة هي العلمانية. ولكن لا شك في أنّ العلمانية؛ بمعنى خصخصة القرار الديني، وتحويله إلى قضية تهمّ المواطن وتخصّه، شرط من

---

(96) إدمون ربّاط، مقدمة الدستور اللبناني، تقديم بشارة منسّى (بيروت: دار النهار، 2004)، ص 17.

شروط الحريات المدنية، وهو شرطها المتناقض مع الطائفية السياسية. وثمة بعد آخر في الطائفية تناقضه العلمانية، وهو يتجسد في دور رجال الدين في تمثيل الطوائف سياسيًا في بعض الحالات.

وقد دار صراع، لم يتوقف، حول أحقية الموارنة في تكوين لبنان، ومن ثمّ تعبير الدولة في طابعها عنهم وعن «حقوقهم التاريخية»، كما دار صراع على تاريخ لبنان بين المؤرخين، بدءًا من أساطير نشأته بوصفه وطنًا، حتى التشكيك في شرعيته بوصفه دولةً، ونهايةً بالصراع على الحصص في تأسيسه، والتوطن فيه منذ بدء التاريخ. وحاول الباحث أحمد بيضون أن يظهر أنّ مؤرخي كل طائفة كتبوا تاريخ لبنان كأنّ الطائفة التي ينتمون إليها كانت تسيطر يومًا على لبنان معيّن ساد فيه التسامح الطائفي والتعايش. ويُستنتج من هذا أنّ من حقّها أن تحكم في هذه المرحلة أيضًا، لأنّه في عهد حكمها ساد تعدّد وتعايش في الوقت ذاته.

لم يختلف لبنان كثيرًا في تركيبته عن بقية بلاد الشام وتحديدًا سورية، فسكانه نتاج تنقلات القبائل والشعوب واختلاط السكان بالوافدين طوال قرون في بوتقة الحضارة العربية الإسلامية. وكان للموقع (مركزًا أو هامشًا، جبلًا أو بحرًا، تخومًا بريةً أو شاطئًا ومرافئ) أثرٌ أكبر من خصوصية لبنان كوحدة جغرافية سياسية، لم تكن قائمةً في حينه. وذهب معظم المؤرخين إلى أنّ تجمعات المسلمين السُنّة في الساحل بدأت في العهد المملوكي منذ القرن الرابع عشر، ولا سيما في طرابلس وبيروت وصيدا التي تُعدّ الآن المدن اللبنانية الرئيسة.

شكَّل المسلمون السُنّة الأكثرية الساحقة في المدن في القرن التاسع عشر في بلاد الشام عمومًا وفي لبنان خصوصًا، وقد تمركزت في المناطق الجبلية الريفية طوائف إسلامية أخرى (الشيعة والعلويون والدروز). ويمكن القول إنّ أتباع هذه المذاهب عاشوا في إطار عصبيّات إقطاعية ممتنعة عن دفع الضرائب. ولم يصل التغلغل الأوروبيّ الاقتصاديّ والثقافيّ إلى مناطقها، فظلّت تعيش في عزلة في ظل علاقاتها العصبية الداخلية، مقاومةً هذا التغلغل. يُضاف إلى ذلك الطوائف غير الإسلامية التي عاشت في سورية من الكاثوليك والأرثوذكس والموارنة والبروتستانت واليهود.

في عام 1920، قام الفرنسيون بتوسيع حدود المتصرفية في الواقع بضمّ أجزاء من ولايات بيروت ودمشق إلى أراضيها. وتمّت إقامة لبنان الكبير عمليًّا عام 1926 بواسطة الانتداب الفرنسي، وقد حاز الاستقلال عام 1943 بإنهاء الانتداب الفرنسي. وتطرّق كثيرون إلى مسألة ضمّ مناطق إلى جبل لبنان وبيروت، ووجد أحمد بيضون أنّ «أصفى تعبير» عن تباين المواقف، في هذا الشأن، متمثّل بما كتبه الأب بولس سيور في مجلة **المسرة**، عام 1921، حين قال إنّ فرنسا «قد ألفت لبنان الكبير ووسعت أرجاءه أكثر ممّا طمع به أبناؤه»[97]. ومن الواضح أنّ لِلبنان، بحسب الأب سيور، «أبناءً» يختلفون عن أبناء المناطق التي ضُمّت إليه.

ومن أهمّ نتائج تأسيس لبنان الكبير، على نحو ما هو مذكور آنفًا، أنّ المسلمين الذين كانوا في الماضي القريب جزءًا من الأمة الإسلامية التي تقوم عليها شرعية السلطنة العثمانية، أصبحوا في ظل الانتداب، ولاحقًا في عهد الاستقلال طوائف، إذ يقول ربّاط في هذا السياق: «لقد اتسع النظام الطائفي ليضمّ المسلمين اللبنانيين»[98]، ولئن عُدّ هذا الأمر بالنسبة إلى السُنّة تراجعًا في مكانتهم، فإنّهم قد تنظموا بوصفهم طائفةً ذات مؤسسات: مفتي الجمهورية، ومجلس شرعي أعلى، ومجالس إدارية؛ وذلك بموجب مرسوم اشتراعي رقم 18 عام 1955، كما أنّ الشيعة الذين كانوا طوائف في العهد العثماني حصلوا لأول مرة على اعتراف رسمي بكونهم طائفةً، وبحقّ محاكمهم الجعفرية البتّ في أحوالهم الشخصية، وذلك بحسب قرار أصدره حاكم لبنان، ليون كايلا، في 27 كانون الثاني/ يناير 1927[99]، كما نظم مؤسسات طائفتهم قانون بدايةً من عام 1967.

ومنذ عام 1920، أكّد مسلمو بيروت والمناطق اللبنانية الأخرى رفضهم أن يشكّل لبنان الكبير حالةً وطنية منفصلةً عن سورية، عادّين تاريخ لبنان جزءًا من تاريخ سورية. وإذا كان المسيحيون قد رأوا أنّ فخر الدين المعني بطلٌ

---

(97) أحمد بيضون، **الصراع على تاريخ لبنان أو الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين**، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية؛ 19 (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1989)، ص 34.

(98) ربّاط، **التكوين التاريخي للبنان**، ص 193.

(99) المرجع نفسه، ص 194.

لبناني مؤسّس لدولة لبنان، فإنّ المسلمين رأوه في أفضل الحالات بطلًا عربيًا عارض الطغيان التركي، وعميلًا للفاتيكان ضد البلاد الإسلامية في أسوئها. ويدور نقاش لا ينتهي حول مرحلة الشهابيين وأصل الموارنة وتركيب جبل لبنان الديموغرافي عبر التاريخ، وأصول سكان كسروان، وحول أسئلة أخرى تشغل المؤرخين اللبنانيين. ووُجِدَ بين المسيحيين من أيّد نشوء لبنان الكبير ومن عارضه أيضًا.

في مدن الساحل، بما في ذلك بيروت، استخدم المسلمون السُنّة العروبةَ ضد لبنانية المسيحيين، وكان لهذا الأمر صدًى بين السُنّة والدروز والشيعة في المناطق الداخلية. ومنذ ثلاثينيات القرن الماضي، اشتبكت جماعات إسلامية ومسيحية من حين إلى آخر في شوارع بيروت، وكان بعضهم يحمل راية اللبنانية والآخر راية العروبة(100). وقد تكرر هذا الصراع عدة مرات بين نزعة تؤكد لبنانية لبنان وصِلاته الخاصة بالغرب، خصوصًا فرنسا، وأخرى تؤكد عروبة لبنان؛ سواء كان ذلك في الموقف من سورية، أم مصر الناصرية، أم قضية فلسطين ووجود الفدائيين على الأرض اللبنانية خصوصًا بعد عام 1970.

بعد الحرب العالمية الأولى، تبنّى اللبنانيون الذين أدلوا بآرائهم في مؤتمر الصلح بباريس (عام 1920) بشأن مصير بلادهم مواقف متناقضةً، بحسب انتمائهم الطائفي في أغلب الأحيان. ولم يشارك سُنّة بيروت في جهاز الدولة الانتدابية. لكنّ وجهاء السُنّة من مناطق أخرى، مثل طرابلس وصيدا، كانوا أكثر استعدادًا لذلك. وطالبت بعض الأصوات المسيحية بتحويل لبنان إلى وطن قومي مسيحي مثلما ستحوّل فلسطين إلى وطن قومي لليهود، وبأن تترك سورية للمسلمين يديرونها كما يشاءون. وكان هذا، مثلًا، موقف المطران أغناطيوس مبارك؛ المطران الماروني لبيروت(101).

---

(100) Salibi, p. 180.

(101) Ibid., pp. 183-184.

في عام 1926، وافق محمد الجسر من طرابلس على أن يكون رئيس البرلمان حتى عام 1932. وأدى خوف المسيحيين في لبنان من الاستقلال إلى إقامة جبهة مسيحية تُسمى «الكتلة الوطنية» عام 1942، وقد كانت تصرُّ على أن تستبدل بالانتداب الفرنسي معاهدةً خاصّةً فرنسيةً – لبنانيةً. =

لقد عدّ التأريخ الماروني السياسي اللبناني أنّ «الفينيقية» (وهو مصطلح فرنسي أساسًا) بقيت حيّةً تجد لها تعبيرات مختلفةً في ظلّ الاحتلال العربي لمدن الساحل، وأنّها لم تستطع أن تصمد في هذه المدن، فانتقلت إلى جبل لبنان الذي يمثّل استمرارية التاريخ الفينيقي. وحتى منتصف القرن التاسع عشر، عرف قليل من اللبنانيين شيئًا عن الفينيقيين، باستثناء خريجي الكلية المارونية في روما الذين قرأوا الأدبيات اليونانية. فقد جرت مناقشة التاريخ الفينيقي في منتصف القرن التاسع عشر مع الاكتشافات الأركيولوجية الفرنسية لفينيقيا القديمة في لبنان بقيادة إرنست رينان[102].

وتحوّلت الفينيقية في أوساط المسيحية اللبنانية إلى نوع من الأيديولوجيا أكثر ممّا هي نظرية سياسية، ومثّلها، غالبًا، شعراء وأدباء. ولم تكن معرفة اللغة والثقافة الفينيقيتين ممكنةً، ولا حتى تخيلهما أيضًا؛ لهذا لم تصبح هذه جماعة متخيلةً، تمامًا كما لم تصبح البابلية كذلك في العراق، والكنعانية في فلسطين وبلاد الشام، والفرعونية في مصر. ولكن أمكن تخيّل الانتماء إلى العروبة بفعل الثقافة واللغة والبيئة الحضارية والتاريخ المتصل، كما أمكن تخيّل المارونية وغيرها طوائف متخيلةً في تنافس مع القومية العربية.

ويرى ربّاط، مثلًا، في الانتماء إلى الهوية العربية والمواطنة اللبنانية علاجًا شافيًا للطائفية والتقوقع. ومن هذا المنطلق ينتقد الموقف الإسلامي، وأيضًا مواقف مثقفي الكسليك، الذين يدّعون أنّ للموارنة دورًا حاسمًا في تكوين الوطن اللبناني شبيهًا بالدور الذي مارسته الجالية الأنكلوسكسونية في بناء الولايات المتحدة، والمعارضة لتوسيع حدود لبنان. ويرى أنّ تحديد الدستور المعدَّل لبنان بوصفه بلدًا عربيَّ الهوية والانتماء يضع حدًّا لمصطلح الأمّة المارونية، والتقوقع في

= ويضع إدمون ربّاط، المثقف والحقوقي المحافظ، مطلب الموارنة لدولة خاصة بالمسيحيين في لبنان في سياق مصير مسيحيِّي الأناضول - ولا سيما الأرمن - المأساوي من عمليات تهجير وإبادة خلال الحرب العالمية الأولى وبعدها، والانطباع الذي خلّفه، وخصوصًا أنّ بعضهم لجأ إلى لبنان. يُنظر: ربّاط، **التكوين التاريخي للبنان**، ص 410.

(102) Salibi, p. 171.

مقابل القومية العربية[103]. ونقتبس هنا فقرةً من بيان وقّعه رهبان جامعة الكسليك ومثقفوها عام 1976، أي خلال الحرب الأهلية، يعبّر عن هذه النظرة تجاه لبنان وعن العلاقة بين الطائفة والأمة، على نحو تتكثف فيه عصارة الطائفية السياسية المارونية: «إذا كانت الأمة أو 'الناسيون' هي مجموعة من البشر تريد العيش مع بعضها البعض تبعًا لقناعات حضارية وتصرفية يومية معيّنة على رقعة معيّنة من الأرض، فالأمة اللبنانية هي في جوهرها أمّة مارونية، كما أنّ الأمّة الأميركية في جوهرها أمّة أنكلوساكسونية. إنّ الموارنة في لبنان أدّوا عبر التاريخ دور النواة المؤسسة للأمة اللبنانية [...] تمامًا كما أدّت المجموعة الأنكلوساكسونية دور النواة المؤسسة للأمة الأميركية»[104].

ويتابع البيان وصف التفاف الطوائف الأخرى حول هذه النواة في تشكيل لبنان المعاصر، مثلما التفت الهجرات الدينية والإثنية المتعددة حول الهجرة الأنكلوسكسونية، ليصل إلى نتيجة مفادها أنه لا امتيازات هنا للموارنة، بل إنّ الأمر متعلّق بحقوق طبيعية؛ تمامًا مثلما لم تكن هيمنة اللغة والثقافة الإنكليزية في الولايات المتحدة امتيازًا. وتقوم هذه المقارنة على فرضيات تاريخية غير صحيحة من جهة أصول لبنان وحتى المتصرفية. كما أنّها ترتكب خطأً آخر بالاشتقاق من التاريخ إلى الحقوق في الدولة المعاصرة. ثمّ إنّها تقترف خطأً في مقارنتها انصهار الأمة الأميركية في أمّة مواطنية بالاحتفاظ المبدئي الدستوري بالبنية الطائفية للبنان؛ ولكنّ خطأها الأكبر يكمن في تجاهلها للواقع. وهذا الانغلاق هو مقتل التفكير المحافظ. إنها موصدة الذهن تجاه دينامية الواقع وتطوره، وليست قادرةً على «التوافق» معه.

وقد نشأ في مقابلها خلال سنوات الحرب تيارات أيديولوجية ترفض فكرة التوافق من أساسها، وكذلك تيارات إسلامية انتقلت من الطائفية السياسية المحضة إلى الطائفية السياسية ذات البرنامج السياسي الديني في تصور لرؤية

(103) ربّاط، **مقدمة الدستور اللبناني**، ص 38-41.

(104) ربّاط، **التكوين التاريخي للبنان**، ص 919. وقد أثار ذلك نفور مثقف حقوقي محافظ مثل إدمون ربّاط متعاطف مع قضية المسيحيين في لبنان وفي الشرق عمومًا.

الدولة الإسلامية. وقد عبّر عنها رجال دين وتيارات سياسية أيضًا؛ مثل حركة التوحيد في طرابلس قبل أن ينشأ حزب الله، في صيغته الأولى التي دعت إلى إقامة دولة إسلامية في لبنان.

في الماضي، لم تجرؤ حكومة الاستقلال الأولى برئاسة رياض الصلح على الجهر بعروبة لبنان، وعَدّ قوميته عربيةً، إذ اكتفت في بيانها الوزاري، في 27 تشرين الأول/ أكتوبر 1943، بتبيان الصلات المتنوعة التي تُقرّب لبنان من الدول العربية بالنّص على أنّ «لبنان وطن ذو وجه عربي يستسيغ الخير النافع من حضارة العرب». لكنّ لبنان شارك في تأسيس جامعة الدول العربية عام 1945. أمّا حكومة فؤاد شهاب الرباعية، بعضوية رشيد كرامي والحاج حسين العويني وبيار الجميل وريمون إده، فذكرت في بيانها الوزاري، في 17 تشرين الأول/ أكتوبر 1958، أنّ لبنان دولة عربية[105].

وقال إدمون ربّاط إنّ الفقرة (ج) في الدستور الجديد للبنان، الذي ينص على أنّ لبنان جمهورية ديمقراطية برلمانية تطبّق المساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين، تتناقض مع الطائفية السياسية التي تجعل هذه الفقرة مستحيلة النفاذ. كان لبنان يتألف من ستّ طوائف كبرى، أصبحت سبعًا بعد التحاق الأرمن بالطوائف الكبرى. ولكن، إجمالًا، هناك 15 طائفةً معترف بها في لبنان[106]، منها ثلاث طوائف إسلامية (هي السُنّة، والشيعة، والدروز)، ثمّ أصبحت الطوائف الإسلامية أربع طوائف من جرّاء الاعتراف، بعد اتفاق الطائف، بالعلويين طائفةً لبنانيةً، و11 طائفةً مسيحيةً، والطائفة اليهودية.

وتمنح المادة (10) من الدستور اللبناني حقّ التعليم الحرّ ما لم يمسّ بأحد الأديان والمذاهب، ويثبّت حقوق الطوائف بإنشاء مدارسها الخاصّة، وهي صيغة دستور 1926 نفسها. وساهم هذا التقنين الدستوري في إعادة إنتاج الطائفية في لبنان في التربية والتعليم، وفي إضعاف التوجه إلى التربية والتعليم الرسميين. أمّا

---

(105) ربّاط، **مقدمة الدستور اللبناني**، ص 45-46.

(106) المرجع نفسه، ص 50-52.

المادّة (18) من الدستور، التي تنص على أنّه لكل لبناني الحق في تولي الإدارة العامّة، وأنّه لا ميزة لأحد على آخر إلا من حيث الاستحقاق والجدارة، فتحوّلها الطائفية السياسية إلى «حِبر على ورق».

وتتناول الفقرة (ح) من الدستور إلغاء الطائفية السياسية بوصفه هدفًا وطنيًا يفترض أن توضع خطّة مرحلية لتحقيقه. ويقول إدمون ربّاط إنّ هذا الهدف غير ممكن التحقيق، من دون إلغاء الطائفية الاجتماعية والثقافية، أي من دون العلمانية الشاملة للأحوال الشخصية برمتها[107]، وإلا بقيَ هدف إلغاء الطائفية السياسية شعارًا خاليًا من المضمون الحقيقي، لأنّه لا توجد قوًى اجتماعية سياسية قادرة على تحقيقه في ظل نظامٍ طائفي يعيد إنتاج نفسه. فهذا النظام يدفع السياسي إلى مخاطبة جمهوره بخطابٍ طائفي، وإلى أن يحاسبه جمهوره بحسب مدى خدمته لطائفته في إطار النظام. فالنظام الطائفي إذًا ينتج طائفيةً ويعيد إنتاجها على مستوى أعلى.

إنّ ما جرى بعد الطائف هو عكس مرمى الفقرة (ح) تمامًا؛ إذ تكرست الطائفية السياسية، وهي نفسُها قد عمقت الانقسام الطائفي في المجتمع. ودفع النظام الطائفي اللبناني الجماعات السكانية غير المنظمة طائفيًا إلى التنظّم على أساس طائفي. وهذا ما حصل في حالة الشيعة اللبنانيين مثلًا، الذين فضلوا دعْم أحزاب قومية ويسارية سابقًا، وما لبثوا أن تنظموا بوصفهم طائفةً سياسيةً بقيادة أحزاب طائفية خلال الحرب الأهلية، وبعدها. ففي اللحظة التاريخية المناسبة، في خضم الحرب الأهلية، ساهم الإمام موسى الصدر مؤسس حركة أمل، ثمّ الثورة الإيرانية، في إقناع الشيعة بأنّ السبيل إلى الحصول على الحقوق في إطار نظام طائفي هي التنظّم طائفيًا، وتأسيس أحزاب طائفية وميليشيات مسلحة أيضًا. ودفع ذلك إلى إعادة صياغة التوافق اللبناني.

لقد تبنّى النظام اللبناني حقّ الفيتو للجماعات وطوّره. فمثلًا، في سياق

(107) المرجع نفسه، ص 78-79. وكان قد عالج إدمون ربّاط ضرورة التغلب على الطائفية عمومًا، كشرط للتغلب على الطائفية السياسية. على نحو أكثر توسعًا، يُنظر: ربّاط، **التكوين التاريخي للبنان**، ص 928-932.

الانقلاب الذي حصل في لبنان بتعيين ميشال عون في حينه رئيسًا للوزراء (22 أيلول/ سبتمبر 1988)، وإن كان هذا التعيين قانونيًّا بوجه مطلق، فإنّ وزارته عُدّت أنّها سقطت في الليلة نفسها التي صدر فيها مرسوم تأليفها، أي منذ استقالة الوزراء المسلمين منها، وهم ثلاثة من أصل ستة وزراء. وبهذا أصبحت تناقض الميثاق الوطني المبني على التوازن بين المسلمين والمسيحيين؛ أيْ إنّ مبدأ التوافق في النظام الطائفي اللبناني هو مبدأ فوق دستوري يجعل حتى خطوات قانونية إجرائية غير قانونية مبدئيًّا في حال تعارضها معه. كان هذا قبل اتفاق الطائف الذي حوّل مفهوم الفيتو المتبادل إلى مفهوم كمّي، يمكن أن نسميه «الثلث المعطل». وبعد حرب لبنان عام 2006، استخدم حزب الله وحركة أمل والتيار العوني عدة مرات الثلث المعطل.

وتغلغلت الطائفية في مجالات الحياة كلها على أساس المحاصصة في الوظائف؛ والأهمّ من ذلك أنّ التعليم الرسمي انحسر لمصلحة التعليم الخاص ذي الطابع الطائفي. وفشلت جميع محاولات تسعينيات القرن الماضي في تدريس الدين لأبناء الطوائف التي لا تتبعه، أو علمنة المدارس العامة بعدم تدريس الدين فيها، كما نشأت جامعات ذات طابع طائفي. فبعد أن انقسمت الجامعة اللبنانية الوطنية إلى فروع طائفية (مناطقية) خلال الحرب وبعدها، نشأت جامعة المقاصد للسُنّة والجامعة الإسلامية للشيعة، هذا إضافةً إلى جامعة البلمند للأرثوذكس والكسليك واللويزة للموارنة[108]. وتعمقت الهوة بين فئات واسعة من الأجيال الشابة التي لا تتواصل من خلال المناهج الموحدة ومقاعد الدراسة. ولا يتجلى الاختلاف في تدريس الدين فحسب، بل في تدريس التاريخ وصناعة الأساطير والأبطال أيضًا. فأبطال هؤلاء التلاميذ التاريخيون مختلفون[109].

تضمن الميثاق الوطني اللبناني عمليًّا قبول المسلمين دولة لبنان على أساس أنها جزء من العائلة العربية. ويحتفظ الموارنة بمواقع أساسية في الأمن والسياسة ورئاسة الدولة وإدارة الأمن العامّ وقيادة الجيش، والإبقاء على يوم الأحد يوم إجازة

(108) سنّو، ص 127–128.

(109) المرجع نفسه، ص 129.

أسبوعية. كان هذا كلّه مطلوبًا لطمأنة المسيحيين اللبنانيين، في حين أُعطيت رئاسة الوزراء، من دون صلاحيات فعلية للسنّة، وبقية المناصب للطوائف الأخرى. وتكرّس التطابق بين الانقسام السياسي/ الثقافي مع الانقسام الطائفي، وتجذرت ثنائية اللغة الفرنسية - العربية والتوجه غربًا لدى المسيحيين، في مقابل التوجه عربيًا وحتى إسلاميًا لدى المسلمين. ومن التوجه نحو مصر وسورية والمملكة العربية السعودية ومنظمة التحرير الفلسطينية، أصبح توجّه مسلمي لبنان منقسمًا، غالبًا، بين التوجه إلى السعودية وإيران. كما انقسم اللبنانيون بحدة في الموقف من الوجود السوري، ومن سلاح حزب الله، ومفهوم المقاومة.

ووصل الانقسام إلى الرياضة، فـ «باستثناء بعض الأندية القليلة جدًا، لكل فريق رياضي جمهوره الطائفي - المذهبي، ما يؤدي إلى وقوع صدامات في الملاعب وخارجها، على وقع ترديد شعارات دينية وسياسة ومناطقية استفزازية»[110]. وبعد اغتيال رفيق الحريري عام 2005 واستقطاب الساحة السياسية بين معسكرَي قوى 8 آذار و14 آذار، أصبح الانقسام بين الأندية الرياضية على أساس الانتماء إلى إحدى هاتين الكتلتين[111].

كانت صيغة الاستقلال اللبناني عام 1943 صيغةً طائفيةً مارونيةً - سُنّيةً عرفيةً غير مكتوبة[112] تقوم على رئاسة المارونيين للجمهورية والسُنّة لمجلس الوزراء. ويرى داود الصايغ أنّ رئيس الجمهورية تسلّم عمليًا صلاحيات المتصرّف، وأنّ ذلك لم يكن يهدف إلى تقوية طائفة على أخرى؛ فأوّل رئيس للجمهورية كان أرثوذكسيًا وهو شارل دباس، والبطريرك الماروني أنطون بطرس عريضة دعم محمد جسر في الترشح للرئاسة بعد ذلك، بل إنّه كان يهدف إلى تعزيز رئاسة

---

(110) المرجع نفسه، ص 201.

(111) المرجع نفسه، ص 202.

(112) لهذه الصيغة تاريخ، وهي لم تكن موجودةً في دستور 1926 ودستور 1930 المعدل، ولذلك حلّ المفوض الفرنسي هنري بونسو مجلس النواب حين ترشح محمد الجسر لرئاسة الجمهورية عام 1932. هذا معروف من المؤرخين. ولا يوجد نص دستوري بهذا الشأن. وما هو جديد هو دخول الشيعة إلى هذه الصيغة بوصفها طائفةً ثُبّتت في اتفاق الطائف. وقد انتخب حبيب أبو شهلا، وهو مسيحي أرثوذكسي، رئيسًا لمجلس النواب في عام 1947.

الجمهورية بموجب تقليد المتصرّف[113]. وهذا غير صحيح بطبيعة الحال من جهة النفوذ، بما في ذلك نفوذ البطريرك. فلم يكن ترشيح محمد الجسر دليلًا على نفوذ المسلمين السياسي في لبنان، بل على العكس من ذلك. وعلى كل حالٍ، فإنّ المؤلف نفسه يؤرخ بداية تقليد توزيع الرئاستين، رئاسة الجمهورية للموارنة ورئاسة الحكومة للسُنّة بعام 1937؛ عندما أصبح إميل إدّه رئيسًا للجمهورية وخير الدين الأحدب رئيسًا للوزراء. وعلى أساس هذا التقليد، قام الميثاق الوطني عام 1943 الذي اتُّفق عليه بين بشارة الخوري ورياض الصلح. وفي ذلك العام نفسه، أصبح عدد النواب 63 نائبًا؛ من بينهم 42 نائبًا منتخبين، و21 نائبًا معيّنين، يتألّفون من 34 مسيحيًّا و29 مسلمًا[114]. أمّا تخصيص رئاسة مجلس النواب بالشيعة، فقد حدث لاحقًا بعد «الميثاق» بسنوات؛ بدليل أنّ حبيب أبو شهلا، وهو أرثوذكسي، سيصبح رئيسًا لمجلس النواب اللبناني في عام 1947. ويسمح ذلك بإضاءة وضعية الشيعة في ظل هذا النظام المبكر للمحاصصة السياسية الطائفية، ففي الميثاق الوطني الأصلي لم يؤخذ وزنهم في الحسبان. وحاولت طريقة الانتخابات أن تدمج نسبيًّا الطوائف المختلفة، فالمسلمون صوّتوا بدوائرهم للمسيحيين، وفي المقابل صوّت المسيحيون للمسلمين. وهكذا، بدا أنّ هذه الصيغة اللبنانية كانت موفّقةً، لكنّها لم تنجح على المدى البعيد، ولم تمنع التوترات التي تراكمت مع مرور الوقت.

وعمليًّا بقيَ قادة الطوائف خارج التمثيل الحكومي، ونشأ توتّر مستمر بين قادة الطوائف الموجودين خارج المناصب الرسمية، في حين مثّل الطوائف شخصيات من الدرجة الثانية أو الثالثة. وكان أعضاء البرلمان من ممثلي الطوائف المعتدلين ينتخبون رئيس الجمهورية. وبقيَ قادة الطوائف خارج النظام يقومون بدورٍ سلبي عمومًا. وسبق أن التفت كليفورد جيرتز مبكرًا إلى هذه الطريقة الانتخابية وتأثيرها. فإتاحة المجال للناخب اللبناني أن يصوت لشخصٍ من غير طائفته، وذلك ليس في سياق اندماجي وطني، بل في إطار الحصص المحدّدة للطوائف، أثّرت في

---

(113) الصايغ، ص 32.

(114) المرجع نفسه، ص 34-35.

نوع التحالفات الموقتة التي تنشأ في المناطق المختلفة وتجمع مرشحين من عدّة طوائف لكسب الأصوات في كل منطقة، ما أنشأ الشخصية السياسية الانتهازية المعروفة في لبنان، التي تستسهل التنقل من تحالفٍ إلى آخر، من دون مقدمات وبحسب المصلحة، وتعُدّ ذلك أمرًا طبيعيًّا[115].

لم يؤدِّ القانون الانتخابي الذي يمنح الناخب حقّ انتخاب ممثلين من غير طائفته دورًا اندماجيًا. فمع تكريس الطائفية السياسية، أصبح بعض القيادات الطائفية يتهم ممثلي طوائفها بأنهم مرتهنون برضا الناخبين من طوائف أخرى. وفي إطار النقاش حول الأزمات الحكومية في لبنان، والمحاصصات الطائفية، طرح اللقاء الأرثوذكسي مشروع قانون للانتخاب، في أوائل عام 2013، تبنّى في مادته الثانية النظام النسبي، وعدّ لبنان دائرةً انتخابيةً واحدةً. ونصّت الفقرتان «ب» و«ج» من المادة (2) على وجوب انتظام المرشحين في لوائح مكتملة تتنافس في المستوى الوطني، إلا أنّ القانون اشترط وجوب «أن تضمّ اللائحة مرشحين من طائفة واحدة بعدد يوازي العدد المخصص لهذه الطائفة من مجموع أعضاء المجلس النيابي، مع مراعاة توزعهم على المناطق». كما حددت المادة (6) من القانون أنه لا يحق للناخبين الاقتراع إلّا لمرشحين من طائفتهم. وعالج مشروع القانون هذا مشكلةَ الناخبين من الطوائف التي لا يخصص لها مقاعد كما يلي: «أمّا الناخبون المسيحيون الذين ينتمون إلى طوائف الأقليات، فيقترعون إلى مرشحي الأقليات. وأمّا الناخبون المسلمون الذين ينتمون إلى طوائف الأقليات غير المخصص لها أيّ مقعد في المجلس النيابي، فيكون لكل منهم الحق في الاقتراع لمن يختارونهم من المرشحين المسلمين إلى أيّ طائفة انتموا. وأمّا الناخبون اليهود، فيكون لهم الحق في الاقتراع لمن يختارونهم من المرشحين المسلمين أو المسيحيين»[116]. ومن ثمّ، فإنّ هذا القانون الذي يفترض أنه طُرح

---

(115) Clifford Geertz, «The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States,» in: Clifford Geertz (ed.), *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa* (New York: Free Press of Glencoe; London: Collier-Macmillan, 1963), p. 145.

(116) المادة (6) من قانون «اللقاء الأرثوذكسي»، «النص الحرفي لمشروع «القانون الأرثوذكسي»»، أرشيف موقع قناة المنار، 19/ 2/ 2013، شوهد في 28/ 9/ 2017، في: http://bit.ly/2wZ7Qn5.

من أجل معالجة الأزمات الحكومية المتتالية في لبنان والجمود السياسي الذي تفرضه الطائفية السياسية وخلافاتها، يدعو إلى تكريس الطائفية على نحوٍ مطلق، ويجعل حتى التعاون بين الطوائف خلال العملية الانتخابية أمرًا غير ضروري على الإطلاق. واللافت أنّ هذا القانون حظي بتأييد التيارات السياسية المسيحية وبردود إيجابية لموافقة ضمنية من جانب كل من حزب الله وحركة أمل، في حين عارضه تيار المستقبل وكتلة وليد جنبلاط ورئيسَا الجمهورية والحكومة(117).

لم تهتمّ الأحزاب الطائفية والعائلية كثيرًا بإخفاء هويتها الطائفية، وكانت الأحزاب غير الطائفية القليلة قادرةً على خلخلة التوافق خلال الحرب الأهلية بالتعبير عن عدّة تقاطعات؛ مثل المصالح الاجتماعية والطبقية والمواقف السياسية والتطلعات الوطنية العابرة الطوائف، ولكنّها ظلت إمّا تابعةً لدول عربية أو ممولة من جهتها، وإمّا معارضة وهي أقرب إلى محاولة تشكيل مجتمع مدني لبناني عابر الطوائف، منها إلى المجتمع السياسي اللبناني الطامح إلى تغيير النظام والقادر على ذلك، فلم يكن مطروحًا أن تصل إلى الحكم. وما لبثت أن هُمّشت في مقابل تمدد الطائفية السياسية وميليشياتها وثقافتها بعد اتفاق الطائف، وفي مرحلة الوجود السوري في لبنان الذي بنى استراتيجيته على تمثيل الطوائف والتعامل مع الأحزاب والقوى الطائفية.

وفي المراحل الأولى، بعد الاستقلال شجّعت المؤسّسة الطائفية السياسية المسيحية قادةً مُبدلين من قادة الطوائف الدرزية والإسلامية، ولكن هذه الخطوات لم تكن تجاوزًا لنظام الطائفية، بل تأكيدًا لهيمنة المارونية السياسية وطموحها إلى التحكم بتمثيل بقية الطوائف. وكان ممثلو الطوائف هؤلاء ممثلين اسميين معتمِدين تمامًا على دعم الحكومة، وليس على دعم طوائفهم، ما أدى إلى جعل قادة الطوائف الدرزية والإسلامية «الحقيقيين» معارضين للنظام. وتبنّى بعضهم، شعارات يساريةً مع أنّه لم يكن يساريًّا، كما في حالة كمال جنبلاط. وهذا من

(117) «لبنان: التكليف الحكومي الجديد والفرص 'التوافقية'»، تقدير موقف، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 28/ 4/ 2013، شوهد في 27/ 5/ 2017، في:
https://goo.gl/PzvnQr.

تناقضات المجتمع اللبناني، فالقوى الأكثر محافظةً على التقاليد الطائفية طرحت نفسها كقوى يسارية وطرحت البدائل للطائفية من منطلق طائفي، بوصف الطائفية هي حكم الطائفة المارونية فحسب(118). وانقلبت الأحوال بعد الحرب الأهلية؛ إذ أصبحت بعض القوى الطائفية الإسلامية تدعم شخصيات مسيحيةً مستقلةً عن القيادات الطائفية، وما زال بعض القوى الممثلة للطوائف يطالب بإلغاء الطائفية السياسية من النظام السياسي اللبناني، ولكن لأسباب متعلقة بزيادة قوتها الديموغرافية(119).

وبحسب رأي كمال الصليبي، زوّد الميثاق الوطني اللبناني المجتمع اللبناني بإطار لديمقراطية ممكنة وعملية، لكن ما كان ناقصًا هو مجتمع مدني ملتزم مبادئ الديمقراطية(120). وكانت المؤسّسة المسيحية القيادية مقتنعةً بأنّ النظام السياسي، بتمكينه من التمثيل الطائفي في الحكومة على المستويات كافةً، لاءم المجتمع اللبناني الذي تُشكّل فيه الكيانات الطائفية واقعًا في الحياة، ولذلك رفضوا أيّ تغييرات فيه حتى بعد أن تغيّرت تركيبة لبنان الديموغرافية. وهذا تحديدًا ما يمكن أن نطلق عليه نظامًا توافقيًا مغلقًا لا يتكيف مع التغيرات (إلا بعد أزمات وحرب أهلية).

في المقابل، انقسم قادة الطوائف الأخرى بين من يريد إعادة هيكلة الصيغة اللبنانية، ومن ادعى أنّ مشكلة لبنان هي الطائفية، وكان مستعدًا للتحالف مع الشيوعيين والقوميين السوريين وغيرهم، ونخصّ بالذكر قائد الطائفة الدرزية كمال جنبلاط. ولم يكن هدفهم علمنة لبنان فعلًا، بل تفكيك السيطرة السياسية المارونية. ففي مرحلة هيمنة الخطاب اليساري، وفي ظل نظام القطبين، بدا أنّ

---

(118) Salibi, p. 190.

(119) بشأن دعوات نبيه بري المتكررة إلى إلغاء الطائفية السياسية، يُنظر موقعه في:
https://goo.gl/NZ9Kb6.

وثمة مقالات كثيرة تراجع دعواته هذه منذ عام 1992. يُنظر، على سبيل المثال: سعود المولى، «إلغاء الطائفية السياسية: هل من جديد؟»، 24/ 12/ 2009، شوهد في 11/ 7/ 2017، في:
https://goo.gl/q2xLSE.

(120) Salibi, pp. 192-193.

تبنّي خطاب اليسار هو الأداة الأنجع لتفكيك الهيمنة المارونية. أمّا السؤال الحقيقي الذي ظلّ باقيًا، فهو: هل في الإمكان نزْع طائفية النظام السياسي من دون مواجهة الطائفية على المستوى الاجتماعي؟ يمكن القول إنّ رجال الدين المسلمين تحديدًا لم يدعموا علمنة لبنان على المستوى الاجتماعي، ولا سيّما قوانين الأحوال الشخصية التي بقيت حصنهم المنيع الوحيد في مقابل بقية الطوائف، وكذلك في مقابل الزعامة الطائفية الإسلامية من غير رجال الدين.

في سبعينيات القرن الماضي تأكّلت الطائفية اللبنانية اجتماعيًا بسبب تطور الوعي السياسي، والزواج المختلط في دول قريبة مثل تركيا وقبرص، كما أنّ العلاقات الشخصية والصداقات كانت عابرةً الطوائف، وانتشر التعليم العلماني، إضافةً إلى أنّ العلاقات التجارية والمالية كانت عابرةً الطوائف عمومًا. وأدّى الوجود الفلسطيني السياسي البارز دورًا أيضًا؛ إذ لم يكن طائفيًا في ثقافته عمومًا[121]. ولكن هذا لم يمنع من استثماره طائفيًا. هذا الوضع الاجتماعي لم يُترجم سياسيًا[122]، وكان الوجود الفلسطيني وسياسات منظمة التحرير والفصائل

---

(121) رأى فواز طرابلسي أنّ الوجود الفلسطيني أدخل انقسامًا طوائفيًا إلى النزاعات اللبنانية (يُنظر: طرابلسي، ص 352). ولا شك في أنّ الانقسام حول الوجود الفلسطيني كان طائفيًا إلى حدّ بعيد، ولكنّ الانقسام الطائفي سابق عليه، ولم يدخِله. فقد انقسمت السياسة اللبنانية طائفيًا إزاء كل قضية رئيسة واجهت لبنان، بما في ذلك العلاقات العربية.

من أجل ذلك، فنحن لا نتفق مع رأي باحث آخر أكثر وضوحًا ذهب إلى أنه كان من الصعب ضبط الاضطرابات الداخلية في لبنان؛ كما حدث في عامَي 1958 و1975. وتكمن مشكلة عدم توافق الحالة اللبنانية مع التوافقية، من الناحية النظرية والممارسة، في البيئة المضطربة المحيطة بلبنان، إضافةً إلى القضية الفلسطينية. في حين أنّ الدول الأوروبية الغربية الصغيرة قد تطورت في وسط بيئة مستقرة، على نحوٍ ملحوظ، خصوصًا بعد الحرب العالمية الثانية، وكانت بعيدةً عن التدخل الخارجي. ثمّ إنّ هذه الدول لم تكن مثقلةً بأقلية «غير مُعبّرة»، كما هي حال الفلسطينيين في لبنان، الذين كثيرًا ما كانت تستخدمهم قوات خارجية للتلاعب بالتوازن الطائفي في البلاد. ويشير الكاتب إلى أنّ بقاء أيّ شكل من أشكال الديمقراطية التوافقية في لبنان يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتسوية النهائية للصراع العربي – الإسرائيلي. يُنظر: Dekmejian, pp. 260-261.

ونحن نتفق مع هذا الكتاب بشأن البيئة غير المستقرة واستغلال قوًى خارجية للصراع اللبناني، وكذلك استغلال قوًى لبنانية لقوى خارجية في صراعها الداخلي. ولكننا لا نرى في الوجود الفلسطيني سببًا للشقاق، بل موضوعًا لشقاق قائم، بحيث يسهم الاختلاف فيه في إعادة إنتاجه ومفاقمته.

(122) Salibi, p. 196.

الفلسطينية وعملياتها ضد إسرائيل موضوعًا للخلاف، وإن لم تكن سبب الخلاف. وسرعان ما انفجرت الحرب الأهلية بسبب تفاعل تناقضات سياسية محلية وإقليمية، اتخذت طابعًا سياسويًا أيديولوجيًا في انقسام المعسكرات (وهو طابع رجعي وتقدمي، أو وطني وانعزالي، أو مع عروبة لبنان أو ضدها، أو مع المقاومة الفلسطينية أو ضدها، وغير ذلك من التقسيمات). ولكنّها ما لبثت أن اتخذت طابعًا طائفيًا متعلقًا بتمثيل نخب المسلمين والمسيحيين وصلاحياتها في مفاصل صنع القرار في الدولة، كما تبيّن في اتفاق الطائف، وفي تلاشي القوى المسلحة غير الطائفية وبروز الميليشيات الطائفية واقتسامها الساحة، وفي تنظيم الشيعة طائفيًا.

وأشار الباحث ريتشارد دكمجيان إلى أنّ التقسيم العمودي للمجتمع اللبناني على أُسس طائفية يُمثل نظام العزل المجتمعي للطوائف السياسية المعروف في اللغة الهولندية بـ Verzuiling أو في الإنكليزية بـ Pillarization كما هي الحال في بعض الدول الصغيرة بأوروبا الغربية. وإذا كان يمكن لهذه الأعمدة أن تدعم النظام السياسي، فإنّها أيضًا تقسّمه في الوقت ذاته. ومع الفصل المتزايد بين هذه الأعمدة، وما ينجم عن ذلك من إضعاف للنظام، أدّى هذا الأمر إلى عدد من العوامل المرتبطة بانحراف الحالة اللبنانية عن النموذج التوافقي[123].

أولها وأهمّها، فشل التحالفات النخبوية؛ فالنخبة المارونية قاومت إدخال تغييرات تدريجية في تمثيل الطوائف الأخرى في البرلمان، أيْ إنّ نموذجها التوافقي لم يكن مرنًا، بل أصرّت على نموذج يكرّس الهيمنة الطائفية. وكان من شأن زيادة أعداد المسلمين في المناصب الوزارية وتغيير نمط الانتخابات الرئاسية ورئاسة الوزراء أن يحتوي مطالب المسلمين بتمثيل أكبر بحسب نسبتهم، بوصفهم أكثريةً في مقابل المسيحيين، ولا سيما بعد أن جرى تمثيل المسيحيين الأرمن في مجلس الوزراء مع تنامي أعدادهم، في حين ظلت حصة الطوائف المسلمة من المقاعد الوزارية من دون تغيير. كما أنّ التوظيف في لبنان محدودٌ؛ إذ يعتمد نظام تداول النخب على الانتخابات البرلمانية المنتظمة والتغييرات

---

(123) Dekmejian, p. 259.

المتكررة في تشكيل الوزارات الحكومية. وقد نجحت هذه الآلية في إشراك بعض النخب التي يمكن أن تتحول إلى نخب مضادة في المعارضة، إلا أنّ هذا الإشراك اقتصر على فئات من النخبة الاقتصادية والمالية ورجال الأعمال، وتمثيل مصالح الطبقة العليا والطبقة العليا المتوسطة. وبناءً على ذلك، فإنّ تنافر المصالح بين شرائح الطبقة الاقتصادية والمالية كان معطِّلًا للتوافق؛ كما ساهم في ذلك الاستقطاب الطبقي، ذلك أنّ شريحةً كبيرةً نسبيًّا من السكان المسلمين تنتمي إلى الطبقات الدنيا والوسطى الدنيا. ومن ثمّ، فإنّ الانقسامات الطبقية عززت الانقسامات الطائفية بين المجتمعين المسيحي والمسلم. وهنا يمكن تفسير التحالف الإسلامي - الفلسطيني - اليساري، الذي كان يقاتل المؤسسة المارونية من منطلقات مختلفة[124].

ثانيها، انحراف التجربة اللبنانية عن النموذج التوافقي، مقارنةً بالديمقراطيات الأوروبية، من حيث طول فترة التجربة التوافقية؛ إذ كانت الحالة اللبنانية قصيرةً نسبيًّا. وعلى الرغم من أنّ القيادات الطائفية في لبنان نجحت في تحقيق الاستقلال عن الفرنسيين، فإنّ ثلاثين عامًا من الديمقراطية التوافقية لم تكن كافيةً لإنشاء تقليد يمنح المعايير التوافقية الشرعية السياسية اللازمة. كما أنّ الحالة اللبنانية تختلف عن الدول التوافقية الأوروبية في ضعف الدولة، ومعها قدرة التوافق في فرض نفسه (Coercive component) لضمان سيطرة تحالف النخب الطائفية على لبنان، إذ إنّ الانقسام في الجيش والشرطة بين تركيبة ضباط موارنة وجنود أغلبيتهم من المسلمين يجعل الحفاظ على آليةٍ لاستخدام القوة موثوقٍ بها أمرًا مستحيلًا تقريبًا. ومن ثمّ، فقد كان من الصعب ضبط الاضطرابات الداخلية في لبنان كما حدث في عامَي 1958 و1975. هذا إضافةً إلى البيئة المضطربة وتداخل الصراعات الداخلية مع الصراعات الإقليمية والدولية، بما في ذلك استدعاؤها من جانب الأطراف المتصارعة. أمّا في المرحلة الراهنة، فقد انتقلت قوّة القسر إلى ميليشيات طائفية هي قوات حزب الله التي قامت لمقاومة الاحتلال الإسرائيلي، وبقيت قوّة طائفية مسلحة في لبنان تفرض «التوافق» الذي يلائمها.

---

(124) Ibid., pp. 259-260.

وتضمنت الحرب الأهلية اللبنانية عدة حروب؛ من بينها حرب بين الجبهة الوطنية وتحالف قوى الطائفية المسيحية (الجبهة اللبنانية)، وأخرى بين الأخيرة والفلسطينيين، وحرب بين تحالف الجبهة الوطنية ومنظمة التحرير الفلسطينية وقوى التدخل السوري في لبنان، ولاحقًا حروب شيعية - شيعية، ومسيحية - مسيحية، على النفوذ وتمثيل الطوائف، وشيعيةً - فلسطينية في حرب المخيمات. وقد تدخلت فيها محاور دولية، ولكن الخيارات الإقليمية الأهمّ كانت بين سورية وتحالفاتها، وإسرائيل وتحالفاتها.

واقتسم ممثلو الطائفية السياسية الشيعة والسُنّة والموارنة السلطة بعد اتفاق الطائف. وتدخلت سورية في انتخابات مجلس النواب، وانتخاب رئيس الجمهورية، وكان التوازن بين الرؤساء الثلاثة غير مستقر، وشابه صراع دائم على النفوذ باسم الطوائف الثلاث الكبرى، واستدعى ذلك تحكيمًا سوريًا مستمرًا، تحوّل في النهاية إلى احتكار النظام السوري السياسة اللبنانية. لهذا، لا يمكن الجزم بمدى نجاح التوافقية اللبنانية خلال الفترة 1990-2005، أي خلال الفترة التي تحكمت فيها سورية في السياسة اللبنانية، لأنّ آليات التوافق لم تكن ذاتيةً. فقد كان ثمن التوافق الطائفي فقدان لبنان لسيادته فعليًا، ونشوء طبقة جديدة من السياسيين من الطوائف كافةً تقدّم مصالحها بلعب «الورقة السورية»[125].

بعد الحرب الأهلية، ازداد حضور الهوية اللبنانية؛ إذ كانت الحرب، بحسب رأيي، تجربةً مشتركةً مكوّنةً للوعي. وأختلف في ذلك مع عدد كبير من المؤرخين. فالصراع الأهلي هو تجربة مشتركة، وربما تكون المعاناة المشتركة آلام ولادة الهوية المشتركة. وفي رأيي، لم يسلّم كل اللبنانيين بلبنانيتهم في حدود الدولة القائمة، إلا بعد الحرب الأهلية ونشوء ذاكرة الحرب الجماعية، وذاكرة المذابح البدائية والقتل على الهوية. ولكنّ قواهم الطائفية السياسية كانت رجعيةً مقارنةً بما حققه المجتمع نفسه. وهي لم تتوافق من دون تدخّل أجنبي[126].

---

(125) حنا زيادة، **دوامة الدم: الطائفية وبناء الوطن في لبنان**، ترجمة لمى بوادي ونغم سفراوي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010)، ص 189.

(126) يفصّل نواف سلام، في كرّاسة صغيرة، العوامل الدولية والإقليمية التي تمخضت عن عناصر في الاتفاق لم يتمكن النواب المجتمعون في الطائف من تغييرها. وإنّ العناصر الجديدة في =

والهوية الوطنية اللبنانية التي تبلورت أخيرًا ليست متجانسةً أو موحدةً. فهي وطنية لبنانية سُنّية، وشيعية ومارونية. كل منها ترى لبنان وتقرأ تاريخية على نحوٍ مختلف، إلّا أنّها كلّها تنتمي إليه في حالته الراهنة، وليس فقط، وفقًا لتصوراتها بشأنه. ونشأت في الفترة الأخيرة وفي الصراع مع هذه الوطنيات، وطنية لبنانية أخرى مدنية، ظهرت في التظاهرات الشبابية ضد الوجود السوري في لبنان والنخب اللبنانية الطائفية المتواطئة معه، وذلك بعد اغتيال الحريري عام 2005، وفي انتخابات البلديات عام 2016، وفي تظاهرات متعلقة بالبيئة وفساد سياسيِّي الطوائف. ولكنّ النظام الطائفي الذي تقتسمه أسر سياسية، وقادة ميليشيات سابقين وحاليين، يجبر الناس في كل مرة على التعبير عن أنفسهم من خلاله بعد فورات موقّتة ضد الطائفية. وتساهم قدرة قادة الطوائف على تأسيس شبكات رعاية اجتماعية واقتصادية لأبناء طوائفهم، إضافةً إلى استخدام مقدرات الدولة استنادًا إلى مناصبهم السياسية، في تغذية الطائفية السياسية باستمرار.

وظاهرة رفض الطائفية والتصنيف الطائفي قائمة لدى أوساط واسعة من الناس الذين تفرض عليهم بيئتهم الاجتماعية التكتم على وطنيتهم الحقيقية المناهضة للطائفية السياسية والتي تنشد بديلًا مدنيًا منها، وعدم إبرازها. وسبق أن اقتبسنا رأي كمال الصليبي القائل إنّ اللبنانيين لا يمكنهم أن يشكّلوا أمّةً أو جماعةً سياسيةً إلّا إذا اتفقوا على رؤية مشتركة لماضيهم[127]. ولكنّهم، بحسب رأيي، سوف يكتفون في المرحلة المقبلة بمشاعر مشتركة تجاه ماضي الاحتراب الأهلي، وبانتماء إلى لبنان يُفسَّر على أوجه مختلفة، وأحيانًا متناقضة. ومن الممكن أن يكون الخوف من الحرب الأهلية دافعًا قويًا للتوافق.

لقد سلّمت القوى السياسية اللبنانية بالدولة اللبنانية، وأصبحت الطائفية السياسية التقليدية أكثر مرونة بعد أن ضعفت في الطائف وبعده. ولكن القوى

= الاتفاق ليست الإصلاحية، فهذه وردت كلّها تقريبًا في ثلاث أوراق سابقة على الطائفي، وهي: محادثات سالم الشرع في دمشق (1987)، والورقة الأميركية التي قدمتها السفيرة الأميركية أبريل غلاسبي في مفاوضاتها مع السوريين، واقتراح الحسيني - الحص المشترك (1989). يُنظر: نواف سلام، **اتفاق الطائف: استعادة نقدية**، سلسلة سجالات (بيروت: دار النهار، 2003)، ص 15.

(127) Salibi, pp. 17-18.

الحزبية (الميليشياوية والميليشياوية سابقًا) حلّت معها. وهي قوى طائفية بلا استثناء، حين تتنافس على تمثيل طوائفها إنما تؤكد طائفيتها. وانحسرت إمكانيات تنظيم علاقة المواطن اللبناني بدولته في هذه القنوات، وكذلك التعبير السياسي المنظم عنه. إن النظام الطائفي اللبناني هو توافقي من دون شك، ولكنّه يقوم على الطائفية السياسية وتغلغلها في الدولة، وكذلك في المجتمع ومؤسساته على حساب المواطنة والهوية الوطنية، وتنبع هشاشة التوافق من هذه الحقيقة التي تجهض نشوء مواطنة لبنانية مستقلة عن الطائفة[128]. وهذا هو الخصم الأول للتوافق. أما الخصم الثاني للتوافق اللبناني فهو تحييد قدرته على صيانة التوافق ذاتيًا بفعل قوى خارجية وداخلية مسلحة. إن وجود قوًى مسلحة بعد نهاية الحرب الأهلية تجعل التوافق غيرَ ناجم عن وعي النخب، بل خضوعًا للأقوى عسكريًا، مثلما كان في الماضي خضوعًا لقوى خارجية أو لمعادلات إقليمية. ويفاقم هذا الوضعَ توجه القوة العسكرية لحزب الله نحو الداخل بعد عام 2000، وعلى نحو أوضح بعد عام 2006، وارتباطُ هذه القوة، وهي الميليشيات الطائفية الأقوى في لبنان[129]، بدولة ذات أجندات إقليمية ودولية مثل إيران. ومن هنا تبدو القوى المتوافقة مغلوبةً على أمرها. وينتج ذلك شعورًا بالظلم لدى المواطن اللبناني المتطلع إلى الديمقراطية ولدى فئات واسعة تؤيد التوافق، ولكنّها تعدّ الوضع الحالي قائمًا على هيمنة قوة عسكرية؛ ويصعب توقّع مدى استقرار النظام الذي لا يقوم على التوافق بقدر ما يقوم على الغلبة والتغلب.

(128) في «سلسلة سجالات» نفسها المقتبسة المذكورة آنفًا، نشر أحمد بيضون محاضرةً تناول فيها الصراع بين الدستور الديمقراطي والطائفية، أو ما يسميه «الصيغة»، رافضًا تخيير اللبنانيين بين الديمقراطية التي تعني الحرب الأهلية وبين الصيغة الطائفية – بما فيها ما يكرسه اتفاق الطائف – التي تفرغ الدستور الديمقراطي من أيّ مضمون، والتي تقود عمليًا إلى الحرب الأهلية. يُنظر: أحمد بيضون، **الصيغة، الميثاق، الدستور: لبنان الطائفي بين ديمقراطية وسلام** (بيروت: دار النهار، 2003)، ص 15–23.

(129) يرى حنا زيادة أنّها الطائفة الوحيدة التي غيرت طبقتها السياسية بعد الحرب. يُنظر: زيادة، ص 190. والحقيقة أنها الطائفة الوحيدة التي بلورت طائفيةً سياسيةً حزبيةً وميليشياويةً بعد الحرب في أواخر الحرب الأهلية، إذ لم تكن لديها طائفية سياسية منظمة قبلها. ولكنّ الطوائف جميعها شهدت صراعات وغيّرت (ما عدا في حالة الدروز) تركيب طبقتها السياسية، ونخص بالذكر هنا نشوء ظاهرة الحريري، وتغيّر القيادات السُنّية في طرابلس وصيدا، والتغيرات الكبيرة في حالة المارونية السياسية، بأفول سلالات سياسية وصعود القوات اللبنانية وظاهرة العونية. ولا يتسع المجال في هذا المقام لشرح هذه الظواهر.

القسم الثاني

الفصل الخامس عشر

نموذج العراق

نتناول في هذا الفصل نموذجًا عينيًا هو المسألة الطائفية في العراق، في إطار محاولة الانتقال من النظرية إلى حالة عينية، لا يمكن تجاهلها في كتاب كهذا، كونها تجسِّد النموذج الأكثر راهنيةً والأهم في صعود الطائفيتين الشيعية والسنية، ولا سيّما الثانية بوصفها ظاهرةً جديدةً في هذا البلد. فقد أصبح الصراع في العراق أحد أهم مصادر الاستقطاب السني - الشيعي وبناء الطوائف المتخيلة. وأضيف إليه مؤخرًا الاستقطاب السني - الشيعي بشأن الصراع على نظام الحكم في سورية.

أولًا: الطائفية السياسية في العراق

قادت مقارباتُ الاستعمارِ البريطاني ومنظّريه وخبرائه عمومًا إلى استنتاج أنّ الحكم السلطوي في العراق ضرورة. وتنطلق هذه الضرورة من عدم قدرة المجموعات الإثنيّة والطائفيّة العراقيّة على بناء أمة ومجتمع سياسي موحد. فالعراق من هذا المنظور مؤلّف من توحيد مصطنع لثلاث ولايات عثمانيّة، لم تكن يومًا من الأيام موحدةً، كما أنها في حد ذاتها مركبة من إثنيات وعشائر وطوائف متعددة. لكن الولايات العثمانية لم تكن أقاليم سياسية مستقلة بل وحدات إدارية. وما ينطبق على العراق ينطبق على غيره من الدول العربية، مثل ليبيا والدول التي قامت في بلاد الشام. فلقد كانت بلاد الشام وحدة جغرافية تاريخية مؤلفة من ولايات في العهود الإسلامية.

وفي مقاربة واقعية، كتب مجيد خدوري أنّ انقسام السكان في العراق إلى

إثنيات وطوائف دينيّة مختلفة صعّب الأمر على رواد الوحدة العربيّة والوطنيّة العراقيّة على السواء. فالكرد طالبوا بإنشاء دولة كرديّة منفصلة عن العراق، ورفضوا الاندماج في دولة عربيّة. أمّا الشيعة، وهم أكثريّة سكان العراق، فعارضوا الاندماج في دولة عربيّة كبرى لأنّ هذا يجعلهم أقليّةً. لكنّ مخاوف الشيعة «من طغيان الأكثريّة السنية على مستوى الإقليم قد تزول مع الوقت، لو أتيح للقوميّة العربيّة أن تصبح قوميّةً علمانيّةً في روحها وفي ولائها، فتحل محل الانقسامات الطائفيّة. ولكن مثل هذه القوميّة العربيّة لم تظهر بعد في الأفق، ويُخشى أن يظل المجتمع العربي منقسمًا إلى طوائف دينيّة، وأن يستمر هذا الانقسام إلى زمنٍ غير قصير»[1]. ولكنّه أضاف أنّ السنّة أيضًا لم يؤيدوا جميعهم الوحدة العربيّة، فغالبيتهم تمسّكت باستقلال العراق مع رفع شعار الوحدة العربيّة، ومنهم من اعتقد أنّ الوحدة العربيّة لا بدّ من أن تؤدي إلى انفصال الكرد في دولة تُفقد العراق مصادر مائيّة. والحقيقة أنه نشأت مع الوقت قوى اجتماعية واقتصادية وسياسية متجاوزة للطوائف وذات مصلحة في وجود العراق دولة كيانًا وطنيًا مستقلًا، ولكن تجاذبتها قوى مختلفة تفتيتية وتجزيئية طائفية وعشائرية وإثنية. ونشأت أيضًا نخبة عراقية سنية وشيعية عربية، ومن ضمنها أكراد مدينيون اندمجوا في الهوية العربية. ورغبت هذه النخبة عمومًا في بناء دولة اسمها العراق. كانت هذه قوى حقيقة واقعية وفاعلة في المجتمع، وارتبطت بها قوى اجتماعية وسياسية تقليدية وغير تقليدية، نمّت مصالح في الدولة أو معارضة للنظام الحاكم ورغبة في السيطرة على الدولة. ولم تكن النزعات الانفصالية طائفية، بل إثنية أشورية أولًا، ثم كردية متأخرة.

كانت ثورة العشرين في العراق ثورة عشائرية، ولكنّها تميزت بصياغة عربية وإسلامية، شكّلت بدايات الاندماج المتجاوز للحدود الطائفيّة، وأفرزت شخصياتٍ قوميةً منحدرةً من مذهبية شيعية. ومن بين مؤسّسي التيار القومي في العراق، متمثلًا بنادي المثنى في الثلاثينيات، شخصيات شيعية أدت دورًا أساسيًا، مثل فاضل الجمالي ومهدي كبة. وكان رستم حيدر الشيعي اللبناني من بعلبك مستشارًا مقرّبًا من الملك فيصل. ومنذ الحرب العالمية الثانية شغل عدة عراقيين

(1) مجيد خدوري، **العراق الجمهوري** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1974)، ص 11-12.

شيعة منصب رئيس الوزراء. وفي حكومات عبد الرحمن عارف كانت ثمة مشاركة شيعية قوية. وكان قادة البعث الثلاثة الأوائل في العراق من الشيعة[2]. وكان زعيم حزب البعث العراقي، حين أُسِّس في صيف عام 1952، فؤاد الركابي الذي كان مهندسًا شيعيًّا من بلدة الناصرية في الفرات الأسفل، وهو الذي أبلغ ميشيل عفلق عن عزمه على تأسيس الحزب[3].

كان ثمّة فرق بين الجيل القومي الأوّل الذي أسّس الدولة مع الملك فيصل، وحاول عمليًا أن يبني العراق دولةً مستقلّة ذات سيادة، والجيل القومي الثاني الراديكالي الداعي إلى الوحدة العربيّة، والذي حوّل القوميّة العربيّة إلى أيديولوجيا حزبيّة، وما لبثت بدورها أن تحوّلت إلى شعار حين وصلت أحزاب هذا الجيل

(2) لقد تعزّز التيار القومي في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين بواسطة حزب العهد الوطني وحزب الإخاء الوطني، وتنظيمات يعدّها مؤرخون معاصرون شبه فاشية مثل نادي المثنى والفتوّة، وكذلك مجموعات الضباط حول العقداء القوميين الأربعة (المربع الذهبي) الذين استولوا على السلطة في عام 1941. ونهض التيار القومي العربي من جديد بعد الحرب العالميّة الثّانية بصيغة حزب الاستقلال ثم حزب البعث العربي الاشتراكي الذي تأسّس في العراق عام 1952. وتلقى التيار القومي دعمًا كبيرًا بعد نكبة فلسطين. ولم يكن التيار القومي غريبًا على الشيعة، ولم ينضموا إليه إنكارًا لهويتهم من أجل التقرب من السلطة كما يؤكد مؤرخون معاصرون متأثرون بالطائفية السياسية ويسقطونها على الماضي. فقد اعتنق الشيعة والسنة القومية العربية هويةً في المعارضة وفي السلطة. وكان هذا تيارًا صاعدًا حقيقيًا يقوم على تخيل أمة بناء على لغة وتاريخ وثقافة وطموحات سياسية فعلًا. وإن وضع تيار عراقوي في مقابل القومية العربية يصح فقط في حالة الحزب الشيوعي العراقي في حينه. وفي رأينا، إنّ تجاهل القومية العربية من أسباب فشل هذا الحزب. فالبعد العربي بعدٌ قائمٌ في ثقافة الناس وهويتهم. ويرى إريك دافيس أنّ ثمّة نموذجين متصارعين لبناء الأمّة في العراق، أحدهما النموذج العراقوي والآخر القومي العروبي، وأنّهما تصارعا من أجل الهيمنة، يُنظر: إريك دافيس، **مذكرات دولة: السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث**، ترجمة حاتم عبد الهادي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008)، ص 12. ولا يجد دافيس ممثلين للنموذج العراقوي الذي لا ينحاز إليه سوى اليسار، وتحديدًا الحزب الشيوعي العراقي الذي أضعفه تجاهل البعد العربي القائم عند السنة والشيعة. وفي النهاية غادره اليهود، إلى إسرائيل والخارج غالبًا، كما غادره الكرد في الثمانينيات لتشكيل حزب شيوعي كردي مستقل لا يرتبط سوى بعلاقات أخوية مع الحزب الشيوعي العراقي، وغدا الحزب ضعيفًا في أوساط الشيعة والسنة. لقد ضعف التياران القومي العربي والعراقوي؛ لأن كلًا منهما تجاهل البعد الآخر. والحقيقة أن القوميين في الحكم بقيادة صدّام حسين، شدّدوا كثيرًا على العراق وتاريخه وأمجاده، ولم تتشكل لديهم أيديولوجيا قومية عربية مجردة.

(3) أصبح فؤاد الركابي زعيمًا للحزب في عام 1951، وانضم صدّام حسين إليه في عام 1956.

إلى السلطة في سورية والعراق، حين اتجه الجهد الرئيس موضوعيًا نحو بناء الدولة الوطنية والحفاظ على السيطرة على مقاليد الحكم فيها. ولاحقًا، طرأ تغير حتى على الأيديولوجيا التي يستخدمها القوميون في بناء الشخصية العراقية في التعليم والمتاحف وبناء الذاكرة الوطنية، بإدخال التشديد على تاريخ العراق وبلاد الرافدين وثقافتهما، بما في ذلك العراق ما قبل التاريخ الإسلامي.

والحقيقة أن العراق كيان جغرافي وثقافي ومعنوي قائم، وأنّ التقسيمات الاستعمارية ساهمت في وضع حدود دولة العراق الوطنية، ولكنّها لم تخلقها من لا شيء. ففي التاريخ العربي الإسلامي إقليم اسمه «العراق»، وكان يُميَّز فيه خلال ما يمكن تسميته تجوّزًا «العصور الوسطى الإسلامية» بين عراق العرب وعراق العجم. كما أن الهويات فيه كانت متعايشة ومتصارعة في الوقت ذاته. وهو في ذلك لا يختلف عن دول كثيرة في وسط أوروبا وشرقها كان اسمها قائمًا للدلالة على منطقة أو إقليم أو شعب، ولكن المسمى لا يتطابق مع الحدود السياسية للدولة التي تحمل هذا الاسم في أوروبا، فضلًا عن آسيا وأفريقيا. وسبق أن عالجنا هذه الموضوعات في سياق الرد على إيلي كيدوري[4]، بعد العدوان على العراق.

ولكننا هنا بصدد معالجة قضية واحدة مهمة جدًا وذات علاقة بالاستبداد والاستعمار وغيره. وهي ظاهرة الطائفية السياسية التي ندرسها من منطلق نقدي يتجاوز حصر البدائل المتوافرة لبلدان المشرق العربي في خيارين: إما الاستبداد بأنواعه، وإما الطائفية السياسية بمختلف أنواعها.

بناءً على الفصول السابقة، فإنّ المؤشرات الرئيسة التي يجب دراستها لفهم الطائفيّة عربيًّا، هي:

- الظروف التاريخيّة لنشوء الدولة.

- التنظيم الاجتماعي والسياسي الموروث والمستحدث للجماعات نفسها.

---

(4) عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 173. وقارن بـ: Elie Kedourie, «The Kingdom of Iraq: A Retrospect,» in: Elie Kedourie, *The Chatham House Version and Other Middle-Eastern Studies*, with a new introduction by David Pryce-Jones (Chicago: Ivan R. Dee, 2004).

- تفاعل نشوء الدولة في هذه الظروف التاريخية مع البنية التقليدية للمجتمع وانقساماته العمودية.

- عملية بناء الأمة ونجاح الاندماج (أو فشله)، ومدى تقاطع الفروق الاجتماعية الطبقية والتنموية والجهوية و«الاستزبانية» في مرحلة ما بعد الاستعمار مع الفروق الطائفية.

- الصراعات السياسية ودور النخب في استثمار الطائفية وإعادة إنتاج الطوائف من حيث هي جماعات متخيلة.

لن نتخصص بالشأن العراقي في هذا الجزء من الدراسة، ولكننا سوف نلامس هذه القضايا. وما يهمنا من ذلك هو النموذج العراقي لصعود الطائفية السياسية، والتي نعدّها ظاهرة جديدة في العراق أيضًا، وهو البلد الذي تجري حاليًا محاولات لقراءة مجمل تاريخه كأنه تاريخ الصراع بين الطوائف. كما نؤكد عبر هذا النموذج فرضيتنا أنّ الطائفية السياسية تعيد إنتاج الطوائف على مستوى الدولة، بصفتها طوائف متخيلةً ينتمي إليها الإنسان، وتساهم في تحديد هويته؛ ليس في العلاقة بالآخر فحسب، بل أيضًا في العلاقة بالذاكرة والتاريخ والسلطة السياسية.

ثمة نزعة في الكتابة التاريخية العربية المتأخرة حول العراق تميل إلى النظر إلى الطائفية على أنها حقيقة النظام العراقي الجوهرية الوحيدة. فمثلًا، يرى حسن العلوي، الذي نتعامل معه بصفته نموذجًا لمؤرخ عراقي تدخلت هويته الطائفية بقوة في عملية التأريخ، أنّ مشروع بيرسي كوكس - عبد الرحمن النقيب الذي وضعته الإدارة البريطانيّة للعراق هو أصل مشكلات العراق كلها السياسيّة البنيويّة[5]. وبحسب رأي الكاتب، فإنّ العراق الطائفي أشد عراقةً من العراق الملكي والجمهوري والعراق الاشتراكي؛ فهو يؤكد أن الطائفيّة هي الظاهرة

---

(5) حسن العلوي، **الشيعة والدولة القومية في العراق، 1914-1990**، ط 2 (قم، إيران: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1990)، ص 9. ويعدّ مرحلة صدور كتابه هذا، وهي نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات، مرحلة كتابة قوميّة معادية للشيعة، وذلك بإعادة الحياة إلى كتاب: عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبية** (بيروت: دار الطليعة، 1962)، وانتشار مقولات لدى قوميين عرب مفادها أنّ المذهب الشيعي ممتزج بالقوميّة الفارسيّة. (وزيادةً في المعلومات، نضيف أن القيادة القومية البعثية في سورية تبنّت طبع كتاب الدوري شعبيًا وتعميمه على منظمات الحزب للدراسة).

الوحيدة المستقرة في بلدٍ لا يعرف الاستقرار(6). ويكمن الفرق بين الطائفيّة وبقيّة الظواهر الاجتماعيّة والسياسيّة، كالقوميّة والاشتراكيّة والديمقراطيّة، في أنها لم تحظَ بمنظّرين وكتّاب، فهي في نظره تُمارَس بغطاء قومي عربي.

ويفترض أحد الكتّاب المنتمين إلى موجة التأريخ الطائفي والتنظير لتركيب العراق الطائفي سياسيًا أنّ شيعة العراق شكّلوا فاعلًا سياسيًا موحّدًا لديه هدف منذ قرن من الزمان. وهو يدعي أنه «منذ إنشاء دولة العراق لم يكن للشيعة هدف سوى حكم العراق، ودفع الأقليّة العربيّة السنية خارج مواقع القوى. ويعود سبب عدم تحقيق هدفهم على مدى سبعين عامًا منذ التأسيس إلى تاريخهم العيني وإلى بنية القوى والنفوذ في مجتمعهم، وأخيرًا إلى السيطرة السياسيّة للعرب السنّة، وهي بحد ذاتها نتيجة لتاريخ المنطقة وتاريخ العراق نفسه»(7).

هذا تعميم غير صحيح في رأينا. ولا شكّ في أنّ هذا الكاتب يطلق تعميمات حول «تطلعات الشيعة للحكم»، وحول «حكم السنة للعراق» على امتداد كتابه على أساس أنّ «الأقليّة السنية حاكمة» و«الأغلبيّة الشيعية مضطهدة ومحكومة». وهو يعتقد أنّ المشكلة كمنت في وجود دولة مركزيّة قويّة منذ الملك فيصل حتى صدّام حسين، وأنّ نظامًا سياسيًا يقوم على الفوارق يمنح فرصة ملائمة للمشاركة ويقود إلى ترابط هذه المجموعات في ما بينها، لا سيّما أنه لم توجد بنى مشتركة بين الشيعة والسنّة العرب والكرد قبل المرحلة الاستعمارية. وهو يستند في تقديره هذا إلى كتاب حنا بطاطو(8). والحقيقة التي لا يراها أمثال هذا

(6) العلوي، ص 11.

(7) Ferhad Ibrahim, *Konfessionalismus und Politik in der arabischen Welt: Die Schiiten im Irak*, Konfrontation und Kooperation im Vorderen Orient; Bd. 2 (Münster: LIT Verlag, 1997), p. 8.

(8) Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists and Free Officers*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978), pp. 13-50.

سنتابع اقتباس هذا الكتاب من طبعته العربية. يُنظر: حنا بطاطو، «حول تباين العراقيين وتخلخل مجتمعهم وتقدمهم في العهد الملكي باتجاه بنية سياسية متماسكة»، في: حنا بطاطو، **العراق، الكتاب الأول: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية**، ترجمة عفيف الرزاز، ط 3 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 2003)، ص 31-55.

الباحث أنه قبل المرحلة الاستعمارية لم توجد أيضًا بنى اجتماعية سياسية مشتركة تجمع الشيعية أو السنة أو الكرد، كلًا على حدة أيضًا. فبطاطو، في النص نفسه الذي يستند إليه، يؤكد أيضًا الفوارق الاجتماعية داخل الطوائف: «وبدءًا كانت هناك هوة واسعة تفصل المدن عن المناطق العشائرية. وكان العرب الحضريون وعرب العشائر ينتمون إلى عالمين يكادان يكونان منفصلين»[9]. وقد تحول زعيم العشيرة إلى إقطاعي مع توطين العشائر، وهو إقطاع يخلط بين الولاء والتبعية الكاملة العشائريين والعمل بالأرض، لينتج صيغة متطرفة منه تكرس الفقر والجهل، ويكاد فيها زعيم العشيرة يملك الناس والأرض. وقد ترسّخ هذا الإقطاع في العصر الملكي، وتشوّه في الوقت ذاته، بسبب تحالف النظام والإنكليز، وسياسات الإقطاع السياسي التي اتبعها هذا التحالف. ورأى معروف الرصافي في **الرسالة العراقية** قانون العشائر وسيلة الإنكليز لكي يكافئوا بملكية الأرض من تعاون معهم ضد الثورة؛ فهم بترؤسهم لجان تسوية الأراضي حولوا بعض عملائهم إلى إقطاعيين وزعماء محليين، حتى لو كان الواحد منهم في ما مضى صعلوكًا من الصعاليك بحسب تعبيره[10]. حاول الإنكليز الموازنة بين قوة رجال القبائل والمدن، وذلك بتعزيز الشرخ القائم بينهم، كما اعترفوا بالقانون العشائري وأنظمة الخلافات القبليّة التي صدرت في 27 تموز/ يوليو 1918[11]، «وهي بيان له قوّة القانون وقد صار قانونًا في الفترة الملكيّة تحت إلحاح الإنكليز بموجب البندين 113 و114 من الدستور العراقي في 1925، على استثناء الريف من القانون الوطني وهكذا سيبقى العراق حتى ثورة تموز/ يوليو 1958 خاضعًا قانونًا لمعيارين واحد للمدن وواحد للأرياف القبليّة»[12].

ينتمي فرهاد إبراهيم إلى موجة المؤرخين التي ترى أنّ الخطأ كمن في عدم

(9) المرجع نفسه، ص 31.

(10) معروف الرصافي، **الرسالة العراقية في السياسة والدين والاجتماع**، يليه كامل الجادرجي في حوار مع الرصافي (بيروت: منشورات الجمل، 2007)، ص 46-47.

(11) المرجع نفسه، ص 219.

(12) المرجع نفسه، ص 219-220. وهو القانون نفسه الذي شكا منه معروف الرصافي في **الرسالة العراقية** كما بيّنت سابقًا.

أخذ الهوية الطائفية في الحسبان في بنية الدولة منذ البداية. وهو تنظير لنظام حكم طائفي توافقي بأثر تراجعي، وذلك في سياق تبرير دعوة يشاركه فيها باحثون آخرون، كما سوف نرى، إلى أن تكون الطائفية واضحة وعلنية ومدسترة بعد الاحتلال الأميركي. ونجد التصور ذاته لحكم العراق عند إريك دافيس؛ فهو يرى أنه «في حالة العراق حيث الأقليّة السنية هي التي تسيطر على الدولة، أصبحت الذاكرة التاريخيّة من الوسائل الأكثر فاعليّة لحزب البعث للتشجيع على تماسك الجماعة»[13]. وفي حين يؤكد العلوي عروبة الشيعة، وأنهم كانوا المدافعين عن عروبة العراق في مقابل تبعية الحكم الملكي «السني» للإنكليز وعراقوية البعث وإقليميته، يرى دافيس أن الدعاية القوميّة العربيّة ضرورية لحكم الأقلية ومترتبة عليها؛ لأنها تجعل السنة العرب الذين يقطنون في ما يسميه المثلث السني من شمال بغداد إلى الرمادي وصولًا إلى الموصل جزءًا من أغلبيّة في المنطقة العربية، خلافًا لكونهم أقليّة في العراق[14]. لا يمكن أن يكون استنتاجان من فرضية واحدة أشد تناقضًا. فـ «حكم الأقلية السنية» في العراق عند العلوي يؤدي إلى سياسات غير عروبية موالية للإنكليز أو إقليمية عند السنة الحاكمين تحديدًا، في حين يرى إريك دافيس «حكم الأقلية السنية» في تبني أيديولوجيا قومية عربية وترويجها.

ويجمع باحث آخر من موجة إعادة كتابة تاريخ العراق طائفيًا «العروبةَ الحقّة» مع «الإسلام الحق» والمظلومية في تعميمات طائفيّة كلاسيكية من نوع أن من يراجع تاريخ العراق الحديث «يبدو له جليًّا أنّ الشيعة كانوا بناةً، مصححين ومقومين، وكانوا [...] مهمشين، متهمين في عروبتهم ووطنيتهم، مع أنهم أكثر عروبة ووطنية من غيرهم [...] على الرغم مما وقع عليهم من ظلم وأصابهم من حيف؛ لانتمائهم العقائدي إلى إسلام أهل البيت، وهو الإسلام المحمدي الحقيقي، فضلًا عن امتدادهم النسبي القومي العربي الأصيل»[15].

---

(13) دافيس، ص 20.

(14) المرجع نفسه، ص 21.

(15) علي يوسف الشكري، **شيعة العراق: من المعارضة إلى السلطة**، راجعه وصحح لغته عقيل الخاقاني، سلسلة دراسات فكرية جامعة الكوفة (بيروت: دار الرافدين، 2017)، ص 44.

عرفت بغداد حتى الستينيات مناطق منفصلة للشيعة والسنّة؛ إذ سكن الشيعة في الكاظمية والكرادة ومدينة الثورة[16] المحدثة بعد 14 تموز/ يوليو 1958 (ونسبة قليلة من الكرد الفيلية في باب الشيخ[17])، وكانت ثمة فواصل طائفيّة وإثنية داخل الطوائف نفسها. وكان السياسيون السنة يدعون أبناء مناطقهم وعشائرهم المهاجرين من الريف إلى المدينة إلى الدخول في العسكريّة وجهاز الدولة، ويساعدونهم في إيجاد وظيفة بعد التخرّج. أمّا السياسيون الشيعة فلم تربطهم علاقة بأبناء طوائفهم الفقيرة المهاجرين إلى بغداد، فقد سعوا للانتماء إلى الأعيان والطبقات الحاكمة في اتجاه مضاد لما يمكن أن يشدهم إليه انتماؤهم الطائفي من واقع اجتماعي ريفي وعشائري. وشابهوا في ذلك السياسيين الشيعة اللبنانيين المتحدرين من الأرستقراطيّة الزراعيّة الذين مثلوا مناطقهم في مجلس النواب من عائلات الأسعد وعسيران وخليل وحمادة، ليس بسبب انتمائهم الطائفي بل بسبب طبقتهم الاجتماعيّة، ونظروا إلى أبناء طائفتهم بازدراء على أنهم أبناء فلاحين فقراء كان يعملون عندهم في الأرض، وذلك حتى نشوء حركة موسى الصدر في السبعينيات بلبنان معبرة عن تطلعات طبقة وسطى شيعية صاعدة ضد العائلات التقليدية بتمثيل الشيعة باسم «حركة المحرومين». ولقد كان السياسيون الشيعة في المدينة العراقية إما شيوخ عشائر غير مهتمين بهويتهم الطائفيّة، بل بزعامتهم العشائرية وقربهم من الملك أو الإنكليز، وإما مدنيين يتجنبون الطائفية وكل ما يعوق اندماجهم في حياة المدينة.

وبهذا مع ابتعاد النخبة المندمجة في المؤسسة والطبقات الغنية عنهم أصبح فقراء الشيعة في المدن قاعدة للحزب الشيوعي العراقي. ومنذ سبعينيات القرن العشرين فقط، أصبحوا قاعدة للحركات الإسلاميّة الشيعية، كما أصبحت الحال عليه في لبنان بعد الحرب الأهليّة. هنا انطبق على الطائفية السياسية العراقية ما انطبق على نظيرتها اللبنانية؛ وهو كونها أداة قوى اجتماعية مهمشة وطبقات

(16) مدينة الثورة استحدثها عبد الكريم القاسم لإسكان المهاجرين من جنوب البلاد، وهم شيعة، لكن الأساس في تأسيس المدينة وإسكان أهلها هو البعد الطبقي للمهاجرين، وليس المذهبي. ولاحقا، سكن المدينة وإن على نحو محدود بعض الفقراء من الكرد السنة.

(17) منطقة ضريح الشيخ عبد القادر الكيلاني، وهي منطقة سنية، ومنها يأتي لقب الشيخلي.

وسطى صاعدة في الاحتجاج ضد الأعيان والوجهاء من الطائفة ذاتها. وفي العراق تحديدًا، كان المشايخ الإقطاعيون المتحالفون مع النظام عنوان الغضب والاحتجاج. فالطائفية شراكة في الهوية مع هؤلاء تسمح بمقارنة وضع الفلاحين وفقراء المدن الاجتماعي بوضع الأسر الإقطاعية المتحكمة فيهم. هذا إضافةً إلى كونها أداة لقيادة الناس إلى مطلب المساواة الذي يتخذ صيغة طلب حصة في الدولة متناسبة مع الوزن السكاني للطائفة. يتشابه الانتقال في لبنان والعراق من النقمة على الأعيان إلى البحث عن تمثيل في المعارضة اليسارية والقومية، مثلما تشابه الانتقال فيهما من المشاركة في اليسار والحركات القومية إلى تشكيل تمثيل طائفي مباشر، ونشوء قيادة طائفية سياسية. ويكمن الفرق بينهما في أنّ هذا التحول عُرقل في العراق بمحاولة إقامة دولة اندماجية في نهاية العهد الملكي وفي العهد الجمهوري في مقابل وجود نظام طائفي في لبنان، فلم تكن الطوائف الأخرى في العراق منظمة طائفيًا، في حين انخرط الشيعة اللبنانيون بتنظيماتهم الطائفية في نظام طائفي قائم، وإن دخلوه متأخرين. ولكنّ عوامل أخرى سرّعت التنظيم الطائفي للشيعة في العراق، وهي عملية إضعاف الدولة في الحرب عام 1991، وتلاها الحصار، ثم حرب 2003 وحل مؤسسات الدولة العراقية.

ويؤكد إسحاق نقاش، في كتابه عن **شيعة العراق** كله، عروبة الشيعة العرب؛ وذلك لإقناع الولايات المتحدة بأنه لا خطر في أن تسيطر إيران على تحركهم السياسي، ولا مجازفة في دعمهم أميركيًا بعد عام 1991 ضد نظام صدّام حسين. وهو يتعامل مع الشيعة بوصفهم كيانًا سياسيًا، أما الحكومة المركزية فهي عنده حكومة سنية. إنه يناقش في فصل كامل ما يسميه «التطلّعات السياسيّة الأساسيّة للشيعة العراقيين وكذلك طبيعة التوتر بين الشيعة والحكومات السنّيّة المتعاقبة في العراق الحديث»[18].

(18) إسحاق نقاش، **شيعة العراق**، ترجمة عبد الإله النعيمي (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1996)، ص 205. حاول المؤلف في الكتاب كله أن يثبت عدم وجود صلة بين الشيعة العراقيين وشيعة إيران لأهداف تتعلق برؤيته للسياسة الأميركية الواجب اتخاذها في المنطقة. وحاول إثبات أصالة عروبة الشيعة العراقيين، وغياب هدف إقامة حكم ديني عنهم، وأيضًا عن مؤسّساتهم الدينيّة؛ ففي تلك المرحلة كان هذا الاعتقاد السائد السبب الرئيس لتخلي الأميركيين، والغرب عمومًا، عن انتفاضة الشيعة العراقيين =

لا شكّ في أن غالبية النخبة العراقية عشية الاستقلال كانت من السنّة، وذلك ليس بسبب المذهب ذاته، بل بحكم عامل تاريخي موضوعي متمثّل بتركّز التعليم منذ مرحلة التنظيمات في المدن الكبيرة، واهتمام مدحت باشا الذي تولى العراق في أواخر سبعينيات القرن التاسع عشر بالتعليم والتحديث. وهي ذات غالبية سنية؛ وقد اعتمد بناء أجهزة الدولة على خريجي المؤسسات التعليمية والمدارس العسكرية؛ ولم يستفد الشيعة من الإصلاحات العثمانيّة في عصر التنظيمات بالقدر ذاته، وذلك بسبب وضعهم الاجتماعي الهامشي التقليدي، في حين استفاد السنّة من الإصلاحات العثمانية التي تركزت في أنظمة التعليم والجيش، ولا سيّما في المدن في مرحلة حكم الاتحاديين (1909-1918). ويشير وميض نظمي إلى أنه في عام 1914 كان في المدارس العسكرية العثمانية 1338 ضابطًا[19]. ويرجّح أنه لم يكن بينهم أي شيعي. وتعود سيطرة ضباط سنّة على الجيش إلى هذه الحقائق التاريخية. ويمكن توقع البنية الفكرية «العصرية» لهؤلاء الضباط في ضوء نمط التعليم العسكري، والتعليم الحديث لأهداف متعلقة ببناء الجيش في مرحلة الاتحاديين (شكّل الضباط العراقيون معظم الضباط في جيش الثورة العربية عام 1916، وفي جمعية العربية الفتاة قبل انقسامها). ومن هنا كان الاعتماد على النخبة السنية، ولا سيّما الضباط العراقيون العثمانيون السابقون في تأسيس الدولة في ظل الانتداب البريطاني. فهي النخبة العربية العثمانية «العصرية» التي كانت

= عام 1991، والمقصود هو الشك في أنّها قد تتحول إلى إقامة دولة دينيّة على غرار الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران. من الواضح أنّ دحض هذا الاعتقاد هو هاجس الكاتب الرئيس. وحتى لا يتخلّى الغرب مستقبلًا عن هؤلاء الناس، ويحرّرهم مما يسميه هو بحكم الأقليّة السنية، لا بد من وجود «استعداد صادق من جانب الولايات المتحدة وحلفائها لإعادة النّظر في افتراضات سياسيّة ثابتة منذ زمنٍ طويل حول طبيعة الحكم في العراق، يمكن أن تنهي حكم الأقليّة السنية في هذا البلد» (ص 513).

تبذل جويس وايلي جهدًا شبيهًا في مقالة لها عشية الاحتلال، تحاول فيها أن تثبت أن قادة الشيعة العراقيين معنيون بديمقراطية مستقلة عن إيران، لا بنظام طائفي. يُنظر: Joyce N. Wiley, «The Iraqi Shi'as: Origin, Ideology, and Current Political Goals,» in: Shams C. Inati (ed.), *Iraq: Its History, People, and Politics* (Amherst, NY: Humanity Books, 2003), p. 160.

(19) وميض جمال عمر نظمي، **الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية الاستقلالية في العراق**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 5، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986)، ص 206.

قائمة. ولكن جرى توسيع هذه النخبة بالتدريج مع تعمق عمليات بناء الدولة الوطنية العراقية الحديثة، وتكوين أجهزتها، وحاجة هذه الأجهزة إلى الكوادر. ولا شكّ في أنّ الملك فيصل شخّص المشكلة، وحاول أن يتجاوز الهوة التي كانت قائمة في العهد العثماني بين السلطة السياسية والشيعة، وذلك بإشراك سياسيين شيعة في الحكم.

ويرى حسن العلوي على طول كتابه **الشيعة والدولة القومية** أن واقع التجزئة الاجتماعيّة والثقافيّة لم يتغيّر جوهريًا، لا في أثناء الحكم الملكي ولا بعد ثورة 1958؛ إذ عدّ الحكمين الملكي والجمهوري من الأنظمة الطائفية. ونحن في هذه الدراسة لا نتفق معه في هذا الاستنتاج العيني، ولا في تأييده النظري للطائفية. فقد شهد الواقع العراقي تغيرات بنيوية كبيرة خلال عملية التحضر والتمدين وبناء أجهزة الدولة. ولكن العلوي لا يستند إلى حقائق اجتماعية إمبيريقية، ولا إلى منهج تاريخي يرى خصوصية كل مرحلة. فهو في نهاية المطاف مفكر أيديولوجي.

كان انقسام الشيعة إثنيًّا من أهم عناصر إرباك التمييز الطائفي مع التمييز الإثني الناجم عن الخوف من الولاء لإيران؛ فغالبية المراجع الشيعية وجزء غير قليل من السكان أنفسهم في النجف وكربلاء والكاظمية كانوا من أصول إيرانيّة، مع وجود أغلبيّة عربيّة بين السكان الشيعة. ويكتسب هذا أهميّة فائقة، ولا سيما أنّ النّخبة الثقافيّة الشيعية حتى الثلاثينيات تألّفت غالبيتها من رجال الدين، وكانت غالبيتهم من إيران. وهذا يعني أن جزءًا أساسيًا من النخبة الشيعية المتعلمة لم يكن عربيًا، أضف إلى ذلك وجود مرجعيّة دينيّة تقليديّة تتضمن عددًا كبيرًا من ذوي الأصول الإيرانيّة، وذلك في مرحلة نهوض قومي جرى فيها التشديد على الانتماء العربي.

ويشكو بعض الباحثين عدم نشأة أحزاب سياسية شيعية في تلك الفترة. مع إظهار هذه الحقيقة التاريخية كأنّها مشكلة (وكأنّه كانت ثمة أحزاب سنية غير دينيّة، أي طائفية في العراق)؛ إذ يعدّ نشوء أحزاب طائفيّة شيعية السبيل الوحيدة للتأثير في العراق، وهو ما حصل في النهاية[20]. وهذا إسقاط على التاريخ.

---

(20) Ibrahim, pp. 9-10.

لم تكن المرحلة الملكية ديمقراطية ليبرالية، أو دولة لجميع مواطنيها، لا السنة ولا الشيعة. ولكنّها لم تكن أيضًا دولة طائفية، مهما حاول بعض من يكتبون في أيامنا تاريخًا طائفيًا للعراق إظهارها كذلك. فخلال الفترة الملكيّة، لم تحصل مشاحنات طائفيّة شيعية - سنية على مستوى العراق. ولم تحصل صدامات طائفية على المستوى الشعبي حتى في المرحلة الجمهوريّة. ولم تتخذ مشاعر الغُبن شكل صراعٍ بين جماعات، كما كان يحصل في بغداد في العصر البويهي والسلجوقي بين الشيعة والحنابلة، حين كان الصراع دينيًا مذهبيًا في رأينا، واتخذ صبغة طائفية في مناطق محددة؛ إذ اشترك العامة في الصدامات في بغداد تحديدًا، ولم يكن صراعًا طائفيًا للسيطرة على الدولة على كل حال. فلم يسيطر على السلطة السياسية تحت مظلة الخليفة العباسي الشرعية طوائف دينية، ولا ممثلون عن طوائف دينية، بل أسر سلطانية ذات قوة عسكرية، لديها ميل مذهبي في تشجيع هذا التيار أو ذاك، أو قادة قبليون أو عسكريون محليون في الأقاليم ذوو طموحات سياسية.

وتتكرر مسألة التمثيل عبر المشاركة السياسية بوصفها أحد أهم مؤشرات التمييز ضد الشيعة عند كُتّاب عدة، وتتجلى في ضآلة نسبة المشاركة في الحكم وإدارة الدولة. فبالنسبة إلى أحد الكتّاب لم يكن في الحكومات العراقيّة بعد الاستقلال «نصيبٌ يتناسب مع وزنهم الاجتماعي ودورهم السياسي [...] ومع أن الطائفة الشيعية في العراق تمثل الأغلبية، فلم يُعهد إلا لأربعة منهم برئاسة الحكومة [...] من بين 59 حكومة من حكومات العهد الملكي»[21]. ولاحقًا لم يتولَّ رئاسة الجمهورية شيعي واحد. وبحسب رأيه، اعتمد الاحتلال البريطاني على السنّة وليس الشيعة «لأنّ الشيعة لا يقبلون باستقلال منقوص وأنّهم لن يشتركوا في حكومة ما لم يكن لهم دور فاعل في صياغة سياساتها الاستراتيجيّة»[22]. ووضوح هذا التعميم المنحاز طائفيًا بسفور بالغ يعوّض عن أي تعليق. هذا إضافة إلى أنّه يرى أنّ الشيعة قاموا بثورة العشرين التي سُرقت منهم ونُسبت إلى غيرهم على حدّ تعبيره[23]. والحقيقة أن من قام بالدور الأكبر في الانتفاضة المسلحة هو عشائر

(21) الشكري، ص 10-11.

(22) المرجع نفسه، ص 14.

(23) المرجع نفسه.

شيعية من الفرات الأوسط، وليس «الشيعة» بوصفهم طائفة، كما يتخيلها الكاتب في مرحلة انتشار مقولات «الطوائف» و«المكونات».

كانت أول وزارة يتبوأها شيعي في العهد الملكي هي وزارة المعارف، ولاحقًا وزارة التجارة ووزارات ثانويّة أخرى. ومن بين 59 وزارةً ملكيّةً ترأّس الوزارة أربعة من الشيعة. إلا أنه من المهم الإشارة إلى أن 24 شخصيةً سياسيةً تعاقبت على تشكيل الحكومات الملكية الـ 59، وأن نوري السعيد الذي تسلم رئاسة الوزراء أول مرة في عام 1930 قد شكل أكثر من ربع الحكومات (14 وزارةً) وأمضى نحو 14 عامًا رئيسًا للوزارة وهو ما يعادل نحو 37 في المئة من عمر الفترة الملكية؛ أي إن فترة إدارة نوري السعيد للعراق فاقت فترة أي شخصية سياسية أخرى بما فيها الملوك الثلاثة. نورد هذه التفاصيل لأن قراءة معيّنة للأرقام تتيح استنتاجات متباينة. فيمكن أن تقود قراءة كهذه الباحث إلى أن يستنتج أن السلطة في الحقبة الملكية، على الأقل منذ الثلاثينيات، انعقدت لنوري السعيد وحلقته السياسية، واستثني الآخرون من النخب السياسية السنّية منها والشيعية. بل إن مراجعة مُدَد الحكومات في السلطة في الفترة الملكية تقود إلى الاستنتاج أن سمتها الأساسية هي عدم استقرار النظام السياسي في الصراع بين تحالفات ومحاور ومراكز قوى عابرة للطوائف. كما أنه من المهم الإشارة إلى أن قانون الانتخاب العراقي الذي أُقر عام 1922 اعتمد التمثيل بحسب عدد السكان، وبواقع ممثل عن كل 30 ألف ناخب من الذكور، بحيث لا تستطيع الدولة أن تزيد حصة ممثلي محافظة يطغى عليها السنة مثلًا على حساب محافظة يطغى عليها الشيعة من أجل الحفاظ على السيطرة السنية على مقاليد الحكم. وباعتماد معيار عدد الناخبين الذكور في المناطق الانتخابية، لم تطبق الدولة نظامًا تمييزيًا يزيد من تمثيل طائفة على حساب أخرى. وهكذا، فإن النواب المنتخبين من الطوائف المتعددة في العراق هم شركاء في تشكيل الفئات الحاكمة المتعاقبة، سواء أكان ذلك من خلال دورهم التشريعي، أم من خلال تحالفهم مع الحكومات للمحافظة على مبدأ «الثقة النيابية» أو عدم حجبها[24].

---

(24) تجدر الإشارة إلى أن قانون الانتخاب العراقي حتى عام 1952 كان يعتمد الانتخاب غير =

أما في العهد الجمهوري في الفترة 1958-1991، فقد شغل رئاسة الوزراء شيعي واحدة لمدة تسعة شهور، خلال أكثر من ثلاثين عامًا، هو ناجي طالب. وما بعد حرب الكويت، تولى اثنان من قيادات حزب البعث من ذوي الأصول الشيعية رئاسة الوزراء، وهما سعدون حمادي (آذار/ مارس 1991 - أيلول/ سبتمبر 1991)، ومحمد حمزة الزبيدي (أيلول/ سبتمبر 1991 - أيلول/ سبتمبر 1993). وبلا شك، إن عدم تعيين أي شيعي، سوى هؤلاء، ولمدد قصيرة، ليس بلا معنى. فرؤساء الوزراء في العهد الجمهوري لم يكونوا منتخبين، بل معينين، وكان يمكن أن يُعيَّن رئيس وزراء شيعي لو تمتع الحكام بالحصافة الكافية. ومع ذلك لا يمكن اعتبار صدّام حسين سياسيًّا سنيًّا طائفيًّا، كما لا يمكن أن يُعدّ عبد الكريم قاسم ممثلًا للسنّة بأي معنى، وعُدّ حكمه منحازًا إلى الشيعة أصلًا. فالرجلان الأشد تأثيرًا في تاريخ العراق الحديث كانا علمانيين. أمّا من ناحية الطائفية، فقد عيّن صدّام حسين من ائتمنهم على رئاسة الحكومة. أما إذا لم يجد صدّام حسين طوال فترة حكمه سوى سعدون حمادي من الشيعة ليأتمنه على المنصب، فهذه مشكلة نظامه وعقليته بالتأكيد وليست مشكلة الشيعة.

قامت الدولة الوطنيّة في العراق فوق مجتمع تقليدي مؤلّف من كيانات اجتماعيّة، كالعشائر والطوائف الدينية المحلية. وتجمَّع الشيعة في الأرياف حول المراكز الدينية في المواسم الدينية، وتحدّرت النخبة من أوساط رجال الدين الواعين بمهماتهم في رعاية طائفة شيعية في العهد الصفوي وما بعده، وفي مجتمع تقليدي كهذا يتخذ التدافع الاجتماعي في الدولة وعلى وظائفها وخدماتها، في كثير من الحالات، شكلَ اصطفافٍ وتظّلم على أساس الهويّة. وتتناول ادعاءات المظلوميّة عدم استثمار الدولة في مناطقِ هذه الجماعات، واقتراب جماعات هوية أخرى أكثر من مصادر الدولة والتحكم فيها بواسطة التعيينات في مؤسّسات الدولة. والوظيفة، بمعنى المرتّب الثابت والمكانة، هي الثروة الاجتماعية التي

= المباشر، بحيث يقوم جمهور الناخبين بانتخاب هيئة انتخابية تقوم بدورها بانتخاب المرشحين، وهذا ساهم في زيادة عدد النواب من شيوخ العشائر والقبائل الذين حشدوا أبناء قبائلهم لمصلحة انتخابهم أو انتخاب من يريدون، وسهل ذلك أيضًا عملية تدخل الحكومات في التأثير في الانتخابات. لكنّه في الوقت نفسه أسّس علاقات منافع متبادلة بين الحكومات والمجتمعات المحلية، استفاد منها الزعماء المحليون.

اكتشفها الناس في الدولة الحديثة، وهذه هي إحدى أهم الثروات الاجتماعية التي يمكن للدولة توزيعها، ويمكن التطلع إليها والاستعانة بها في الارتقاء نحو الطبقة المدينية الوسطى.

وقد عبّر بعض الشخصيات الشيعية العراقية عن مظلومية مبكرة ذات طابع طائفي في وثيقة موجهة إلى الملك غازي في عام 1935؛ إذ طالبت بتمثيل أفضل للشيعة في الحكومة، كما طالبت بمحل للفقه الجعفري في القضاء المدني، إلى جانب مطالب بالإصلاح الزراعي وحريّة الصحافة. طُرِح ذلك في مرحلة بدا فيها أنّ المراكز المدينيّة تسيطر على الدولة غالبًا. وذلك ليس بسبب طائفيتها، بل بسبب مدينيّتها، ووجود مراكز التعليم العثمانية فيها التي كان خريجوها عمومًا يذهبون إلى العمل في أجهزة الدولة. ولهذا السبب تحديدًا، انتعش القطاع الخاص، ولا سيّما التجارة، في أوساط الشيعة بسبب هامشيتهم الفعلية على مستوى أجهزة الدولة. وتضرّر هذا القطاع بعد اكتشاف النفط تحديدًا ونشوء الدولة الريعيّة وجمهوريّة القطاع العام. فعادت الدولة توزع الثروة وتحاصر القطاع الخاص الذي كان قد أصبح سلّم تقدم الشيعة اجتماعيًا.

ولكن مع فائض الثروة النفطية، استفاد الجميع، سنّةً وشيعةً، من توزيع الريع بواسطة الدولة. وتساقطت ثمار الوظيفة الريعية التوزيعية على الفئات كلها بغض النظر عن مذهبيتها السنية أو الشيعية. لا يمكن الحديث في هذه المرحلة عن تمييز على أساس طائفي. لقد تقاطع القرب الجهوي أو القبلي من مركز الدولة وأجهزتها الأمنية من جهة، والتهميش من جهة أخرى، في بعض الحالات مع الطائفة. ولكنّ الحديث عن تمييز طائفي منظومي أو سياساتي هو قراءة مفروضة على التاريخ بأثر رجعي؛ إذ ورثت دولة العراق تقسيمًا قائمًا بين مركز وهامش، وفلاحين وملاك الأرض، وعشائر متوطنة تشيعت غالبًا أو تشيعت أقسام منها أحيانًا لتوطنها قرب مدن العتبات المقدسة والحوزات وأحيانًا للتهرب من التجنيد، وعشائر أخرى غير مستقرة لم تتشيع غالبًا، ونخبة متعلمة حول الدولة، وفئات واسعة شعبية غير متعلمة.

لقد تحدّر قسم كبير من القادة الذين أحاطوا بعبد السلام عارف، مثلًا، من قبيلته جميلة. وتحدّرت غالبية نخب الانقلاب البعثي الثاني بعد عام 1968 من

مناطق جغرافيّة محددة صغيرة. فاعتمد هؤلاء القادة في مجرى الصراع بينهم حول السلطة وتركيز مواقع قوتهم على روابط الولاء المحليّة والعشائريّة في التجنيد والتوظيف وتبوّء المناصب والمواقع الحكومية والحزبية وما شاكل ذلك، كما في حالات العاني والتكريتي والدوري والحديثي والسامرائي وأبناء الفلوجة. أما في مرحلة صدّام حسين، فقد أحاطت به نخبة بعثية موالية قديمة غير محددة الانتماء الجغرافي، ونخبة جديدة موالية من محافظته تكريت، ونشأ توتر بين تكريت وسامراء التي عانت التهميش.

وفي العراق، كان الحزب أحد أعمدة الحكم الثلاثة مع الجيش والاستخبارات وبيروقراطيّة الدولة، ولم يكن دوره ثانويًا خلافًا للبعث السوري الذي كان ضعيفًا جدًا، وتحوّل بعد عام 1983 إلى جهاز خالٍ من الفاعلية الحقيقية من جهة التأثير في الدولة. وعكس ذلك الفرق بين صدّام حسين وحافظ الأسد، الأوّل بخلفيته المدنية الحزبية، والثاني بخلفيته العسكرية. فلم يعقد حافظ الأسد، بوصفه أمينًا عامًا للحزب، أي مؤتمر للحزب طوال الفترة الممتدة من عام 1985 حتى وفاته في عام 2000، في حين كان صدّام حسين يحرص على عقد دورات المؤتمر القطري. وكانت القيادة القطرية قد غدت في سورية جهازًا لتسيير الوضع الداخلي، أمّا في العراق فكانت قيادةً فاعلةً في مختلف شؤون الدولة. ولهذا كان الحزب في مرحلة حافظ الأسد مهلهلًا، في حين أنّه كان في مرحلة صدّام حسين أقرب إلى الحزب اللينيني المحكم، وهو خيار البعث العراقي منذ مرحلة مبكرة[25].

وأدّت مركزيّة الولاء لصدّام حسين وحزب البعث بالضرورة إلى الاعتماد على الانتماء العشائري والعائلي وعلاقات القرابة، وجنّدت الاستخبارات العديد من أبناء العشائر التي تدين بالولاء الكامل لصدّام حسين[26]. وهو فارقٌ كبير بين هذا النظام السلطوي الذي يشبه بذلك أنظمة سلطوية أخرى في المنطقة، في

(25) يُنظر: هاني الفكيكي، **أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي**، ط 2 (بيروت: رياض الريس، 1997)، ص 149 و307.

(26) للاطلاع على استنتاجات يوسف ساسون من مراجعاته لوثائق حزب البعث المصادرة بعد احتلال العراق. يُنظر: يوسف ساسون، **بعث صدام: رؤية من داخل نظام استبدادي**، ترجمة رفعت السيد علي (بيروت: دار الجمل، 2015)، ص 28-29.

سورية وليبيا وغيرها، وأنظمة شموليّة في بلاد مثل ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية، والاتحاد السوفياتي والصين الشيوعية؛ ذلك أنه لم يقم ستالين، ولا ماو تسي تونغ، ولا هتلر وموسوليني بتجنيد أبناء عائلات معيّنة للاستخبارات. إنه فرق مهم بين الأنظمة الشمولية التي تستند إلى مقومات تمكنها من ضبط المجتمع كلّه وتنظيمه، إضافة إلى نشر أيديولوجيتها واستخدام أدواتها القمعية من جهة، والأنظمة السلطوية التي تُبنى على علاقات تقليدية، وعصبيات على مستوى الجماعة الأهلية، فضلًا عن أدواتها القمعية، ولا تنجح في التحوّل إلى أنظمة شمولية على الرغم من محاولاتها، الفاشلة غالبًا، في أدلجة المجتمع.

لم يُعرِّف العراقيون أنفسهم في مرحلة الاستقلال والنظام الملكي، وبعد ذلك في مرحلة الانقلابات العسكرية سياسيًا بصفتهم شيعة وسنّة أساسًا. كانت هذه مرحلة بلورة الهويّة الوطنية العراقية بالتوازي مع صعود القومية العربية. وتمسّكت الغالبية بالانتماء إليهما معًا، وتجلّى ذلك أيضًا في الاندماج في الأحزاب والحركات السياسيّة. وبموجب الفرضية التي عبّر عنها هذا الكتاب في القسم النظري فإنّ الطائفيّة السياسية على مستوى العراق هي ظاهرة جديدة. وقد تفاقمت بعد الاحتلال الأميركي، حين تعامل المسؤولون الأميركيون مع العراق باعتباره مؤلفًا من طوائف دينية سياسية، وانطلاقًا من فرضية «رثّة» مفادها أنّ السنة يحكمون الشيعة. واستخدمت الزعامات التي تشكّل النخبة السياسيّة الجديدة الطائفةَ وحدةً سياسيّةً، أو كيانًا سياسيًا تطالب باسمه بالمحاصصة في العراق بعد تفكيك نظام الاستبداد، وبعد تشكل معارضة ذات طابع طائفي في المهجر، ولا سيّما في سنوات الحصار بعد حرب الكويت وانتفاضة الشيعة في العراق. وقد ساهمت هذه المعارضة في تعميم مغالطة الحكم الطائفي السني دوليًا، ولا سيّما في الولايات المتحدة.

تاريخيًا، سبقت الإثنيةُ السياسيّة المقومنة في إطار المعنى الحديث للعلاقة بين القومية والدولة، أو القوميّة الكردية، الطائفيةَ السياسية. وحين تقدمت الأخيرة بمطالب انفصالية، أو رضيت بمطالب حكم ذاتي، تمخض عنها نشوء منطقة الحكم الذاتي، وانضمام الحزب الديمقراطي الكردستاني إلى الجبهة الوطنية

التقدمية والحكومة، وحين تحدّثت عن حقوق الكرد، إنما تحدثت عن الكرد بصفتهم منتمين إلى قومية، وإقليم وكيان يطالب بحقوق جماعية مدنية أو قوميّة. أما الطائفيّة السياسيّة التي تطرح نفسها في المجال السياسي ناطقةً بأسماء طوائف من أتباع مذاهب شيعية وسنية، فتعود إلى فترة قريبة جدًا. إنها سنوات الصراع مع النظام العراقي في فترة الحصار بعد انتفاضة عام 1991، واندحار احتلاله للكويت. فقبل ذلك، اقتصر الخطاب الطائفي السياسي على أحزاب وتيارات مذهبية سياسية؛ وهذه شَكَت ظلمًا طائفيًا، ولكنّها لم تطالب بنظام يقوم على الطائفية السياسية.

وما زالت هذه الطائفيّة السياسيّة تشق طريقها نحو السيطرة على مقدرات الدولة، أو الحفاظ على حكمها، على جثث الآلاف من الأبرياء. وهي ليست إثنية أو ثقافية أو لغوية، ولا تحدد خلافاتها في حدود جغرافية، والطوائف المزعومة مكونة من أتباع مذاهب لا يشكلون كيانًا اجتماعيًا؛ فهي غير مقصورة على قرية أو مدينة أو إقليم[27]. ولهذا لم يكتب لها النجاح بعد في التحوّل إلى نظام سياسي في العراق. وما زالت تقاتل من أجل ذلك بواسطة قيادات طائفيّة تستخدم الطائفة لفرض محاصصة على الدولة. وهي خلال ذلك لا تتوقف عن الانقسام والتشظي الداخليين، في خضم التنافس في تمثيل «الطائفة»، فتنتجها من خلال هذا التنافس بصفتها طائفة متخيلة يشكل تمثيلها وتمثيل مصالحها المفترضة موضوع هذا التنافس. وتجري محاولات لكتابة تاريخها وترسيخ رموزها المشتركة من خلال الاستعانة بجهاز الدولة.

ونفترض أن برنارد لويس كان يعي ما يقول حين رأى أن الانتخابات التي جرت في العراق، عام 2005 في ظل الاحتلال، كانت منعطفًا تاريخيًا لا يقل أهمية عن وصول نابليون بونابرت وحملته وحمولتها من الثورة الفرنسية إلى مصر[28]. وإذا كان المقصود هو فعلًا الانتخابات ذاتها بوصفها أول فعل

---

(27) ودخلت فكرة الإقليم هذه السياسة العراقية بعد الاحتلال. وبعد إقامة إقليم كردستان بسنوات، أثار سياسيون سنّة فكرة الإقليم السني.

(28) Bernard Lewis, «Freedom and Justice in the Modern Middle East,» *Foreign Affairs* (May-June 2005), p. 51.

ديمقراطي، فلا شيء أبعد عن الحقيقة من ذلك. فليست هذه الانتخابات العراقية أول لقاء للعرب مع الحداثة الديمقراطية على نمط اللقاء المحتفى به استشراقيًا بالحداثة في الحملة الفرنسية على مصر، ولا هي أول انتخابات. فقد عرفت مصر وسورية عدة انتخابات نيابية قبل مرحلة حكم العسكر منذ ما عرفته سورية من انتخاب مؤتمر سوري في عام 1919 وفق نظام الانتخاب العثماني على درجتين، كما عرف العرب لقاءات أخرى بالحداثة. ولم يتولَّ الاحتلال الأميركي للعراق مهمة نشر القيم الديمقراطية، بل قام بهدم بنيان الدولة وتوزيع مواطنيها في طوائف سياسيّة، وكل هذا تحت شعار «بناء الأمة» ونشر الديمقراطية.

شارك في الانتخابات التشريعية الأولى 12 تحالفًا شيعيًا، ما دل على أن التحشيد الطائفي لم يوحّد الطوائف بل أدى إلى تنافس محموم بين القوى السياسية بشأن من يمثّل الطائفة، فأفضى ذلك إلى تميّزها طائفةً تشكّل كيانًا سياسيًا يهدّد وحدة العراق، وإلى تشظيتها في الوقت ذاته. فحيثما تدخل سياسات الهوية، ينتقل التنافس إلى داخل جماعة الهوية، ويتخذ المتنافسون مواقف أشد تطرفًا في إطار ديماغوجيا الهوية والمواقف ضد الآخر.

وفي مقابل التحرك السياسي لتصعيد طائفيّة سياسيّة في أحزاب شيعية سياسيّة مبعثرة في عدة تحالفات، قامت أيضًا حركات سنية تعرف نفسها بأنها قوى مقاومة وقوى سياسيّة دينية، وروابط علماء سنّية تنشط أساسًا في مناطق سنّية مثل هيئة علماء المسلمين وغالبيّة أعضائها من منطقة الأنبار تحديدًا[29]. كما سهّل الخطاب الديني الطائفي لعدة قوى جهوية وعشائرية أن تقدّم نفسها بصفتها قوى طائفية. ودخلت جماعة الإخوان المسلمين (الحزب الإسلامي) في الائتلاف الحكومي في ظل الاحتلال. وبالتدريج دخلت لغة «المكوّنات»، أي الطوائف

(29) وهم أيضًا من الأحناف. ولكن التعريف بحسب المذاهب الفقهية السنية غير ظاهر لدى العراقيين السنة الذين ينقسمون إلى أحناف وشافعيين، وجزء محدود من الحنابلة في منطقة الزبير جنوب البصرة، من ذوي الأصول النجدية. ولكن غالبية السنة لا يعرفون مذهبهم الفقهي، ويعرِّفون أنفسهم دينيًا بصفتهم سنّة فحسب، أما الانتماء الجهوي فظاهر. واللافت أن جل النخبة السياسية السنية التي برزت بعد 2003 أصولها من الأنبار، وليس فقط هيئة علماء المسلمين. ومنها انطلقت حركة الاحتجاج.

(باستثناء الكرد) في الحياة السياسية، ليبدأ الحديث عن «المكون» السنّي، والطائفة السنّية وممثليها السياسيين.

لقد جعلت النتيجة برنارد لويس صادقًا بمعنى آخر تمامًا. وربما كان هذا المعنى هو ما قصده فعليًا؛ فاقتحام الطائفيّة السياسيّة لدولة كبيرة مثل العراق يمثّل منعطفًا تاريخيًا؛ إذ لم تعد الطائفية السياسية حالة هامشية ومحدودة في المشرق ينفرد بها لبنان. فبعد احتلال العراق 2003 وانتخابات 2005 فيه، ودخوله في نطاق الهيمنة الإيرانية المباشرة، أصبحت الطائفية السياسية مسألة مركزية في الخليج والمشرق العربي عمومًا[30]. وكان قد سبقها، قبل احتلال العراق وهيمنة إيران عليه، تشكّل منظمات الثورة الإسلامية المتأثرة بالنموذج الإيراني في العراق وبعض دول الخليج، على الرغم من وجود خلافات مع الإيرانيين حول المرجعية؛ فقد غدت هذه المنظمات الإسلامية السياسية بديلًا من المنظمات القومية واليسارية الجديدة التي كانت تنضم إليها النخب الشيعية الخليجية في عقدي الستينيات والسبعينيات. وبعد الثورة السورية وتحولها إلى ما يشبه الحرب الأهلية، اتصلت الطائفية السياسية للعراق وسورية ولبنان، كما تفجرت الطائفية السياسية في البحرين واليمن، وظهرت نذرها في السعودية والكويت.

عرفت بغداد العنف الديني المذهبي من قبلُ، في القرنين الرابع والخامس الهجريين، كما بينّا. ولكنّه لم يتحول إلى عنف طائفي بين طوائف على مستوى أوسع يتجاوز بغداد نفسها، إلا بصفة محدودة جدًا. أما العنف الطائفي في العصر الحديث المبكر، والمرحلة المعاصرة في العراق، فلم يكن معزولًا عن عوامل إقليميّة وخارجيّة. وتجلب أمثلة على ذلك الصراع الصفوي – العثماني للسيطرة على العراق، ولكن هذه لم تكن حروبًا طائفية عراقية، وغزوات الحركة الوهابيّة من الجزيرة العربيّة للعراق وسورية أيضًا بين أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن التاسع عشر؛ إذ استهدفت الشيعة في العراق في حين استهدفت في سورية مناطق حوران ودعوة الوالي العثماني إلى اعتناق الوهابية ... إلخ، وأخيرًا التدخّل

(30) سبق أن أشرت إلى ذلك في كتابيّ: **في المسألة العربية**، و**أن تكون عربيًا في أيامنا**. ويُنظر: عزمي بشارة، **أن تكون عربيًا في أيامنا**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 24.

الأميركي في العراق، والعنف الطائفي الذي شهده عامي 2006-2007 في أعقاب احتلال العراق عام 2003. ولكن لا بد من التمييز بين هذه الظواهر. فما جرى منذ عام 2006 من عنف طائفي هو ظاهرة جديدة في تاريخ العراق. والحقيقة أنّ الهجمات الوهابيّة على كربلاء والنجف في عام 1802 وحّدت العراقيين شيعةً وسنّةً، مثلما وحّدهم الاحتلال الإنكليزي في إطار الحركة الوطنية الحديثة على الأقل. ويمكن القول إنّه حتى الثورة الإيرانية والحرب العراقيّة - الإيرانيّة كانتا عامل وحدة في العراق، مع وجود استثناءات شيعية مرتبطة بالإسلام السياسي انحازت إلى الجانب الإيراني في حرب العراق وإيران، وتمثلت خصوصًا بحزب الدعوة الذي كان ألد أعداء البعث، ثم قوات بدر والمجلس الأعلى للثورة الإسلاميّة في العراق[31]. فقد وقعت الثورة الإيرانية والحرب العراقية - الإيرانية في مراحل طفرة نفطية وعملية اندماج اقتصادي اجتماعي عبر اقتصاد الدولة الريعي، فلم يمتلك نظام سياسي يحكمه الملالي ورجال الدين أي جاذبية بين الشيعة العرب في تلك الفترة. وعندما انخفضت أسعار النفط في نهاية الحرب العراقية - الإيرانية، وقع الاقتصاد العراقي في ورطة حقيقية مع تراجع الموارد وارتفاع حجم الدين الداخلي والخارجي، ما دفع النظام إلى لبْرلة الاقتصاد، وزيادة الاعتماد على القمع في الوقت ذاته، ثم تهديد الجيران ليسامحوه في ديون الحرب، وأخيرًا مهاجمة الكويت.

في هذا السياق، تفيد المقارنة بين الغزو الوهابي في أوائل القرن التاسع عشر واصطفاف الشيعة والسنة معًا ضده في جنوب العراق للدفاع عن مواطنهم وأنماط حياتهم المشتركة، وضعف الوحدة الشيعية - السنية في مواجهة تنظيم الدولة الإسلاميّة «داعش» في الفترة 2014-2015 في العراق، مع أنّه يحمل تهديدًا شبيهًا بحكم الخلفية الوهابية لتنظيم «داعش»، فمجموعة الرسائل

(31) يرى شفيق الغبرا أن الحرب العراقية - الإيرانية كانت عامل فرقة في الكويت؛ فقد احتجت قطاعات من الشيعة على الموقف الكويتي الرسمي المؤيد للعراق، كما لوحظت زيادة في التدين لدى الشيعة الكويتيين، ولكن ما لبث الكويتيون أن توحدوا في مواجهة الغزو العراقي لبلدهم. يُنظر: شفيق الغبرا، **الكويت: دراسة في آليات الدولة والسلطة والمجتمع**، ط 2 (الكويت: آفاق، 2017)، ص 31-33.

النجدية الوهابية مرجعية تعتمدها الحركات السلفية كلها ولا يقتصر الأمر على «داعش».

ما اختلف هو الخلفيّة التاريخيّة؛ إذ أتى تمدّد «داعش» الأخير في العراق على خلفية انتشار الطائفيّة السياسيّة في الصراع على الدولة، ولا سيّما بعد الاحتلال الأميركي وبدء مرحلة الهيمنة الإيرانيّة على هذا البلد، ونشوء انقسام سياسي معنوي وجماعاتي سياسي واجتماعي شديد على الحوادث المصيريّة التي مرّ بها العراق منذ احتلال الكويت، على نحو يكاد يتطابق مع الانقسام الطائفي. وانقسمت النخبة السياسية على هذا الأساس، بعد أن تولت قيادة العراق قوى الإسلام السياسي الشيعية بقيادة حزب الدعوة وتفرعاته، وقوى سياسية دينية أخرى تتبع إيران، أو تقودها مرجعيات دينية. وهذا يؤكد أن النظام الطائفي الحاكم في العراق منذ ما بعد الاحتلال، وبخاصة منذ حكم نوري المالكي (2006-2014)، يختلف جذريًّا عن النظام الذي حكم العراق في مراحل سابقة سواء أكان ملكيًا أم جمهوريًا. فطائفية النظام السياسية الحالية قسمت المجتمع حتى في وجه عدو مثل «داعش» يهدّد الجميع، سنّة وشيعة ومسيحيين وإيزيديين، في حين لم ينقسم المجتمع طائفيًا خلال الحرب المديدة مع إيران[32]، ولا خلال تعرضه لهجمات الإخوان الوهابيين[33] الذين يعدّون أنفسهم محور «أهل السنة والجماعة».

وتمثّل حالة جبل لبنان في عصر المتصرفيّة والقائمقاميتين وعراق ما بعد 2003، على ما بينهما من فاصل زمني طويل، أمثلةً مهمّةً ذات طبيعة بنيوية منمذجة

(32) ولكن في الوقت ذاته، لا يمكننا الحديث عن وحدة في مواجهة إيران. لقد حافظت الدولة على تماسكها، ولكنّها فرضت الوحدة على المجتمع بقوة التجنيد الواسع، والدعاية الكثيفة، والتخويف من نظام الملالي في إيران، والقمع للفارين من التجنيد والمشككين في جدوى هذه الحرب، ولا سيما بعد السنة الثانية حينما بدأ الجيش العراقي يتعرض لخسائر. حول هذا الموضوع يُنظر التحليل الموثق الذي تقدمه دينا خوري: Dina Rizk Khoury, *Iraq in Wartime: Soldiering, Martyrdom, and Remembrance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), pp. 48-81.

(33) للاطلاع على تقرير حول مؤتمر كربلاء بعد اعتداءات الإخوان الوهابيين الحدودية، وتبادل الرسائل بين المؤتمرين وفيصل في نيسان/ أبريل 1922. يُنظر: عبد الرزاق الحسني، **تاريخ الوزارات العراقية** (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1988)، ج 1، ص 93-95.

على دور العامل الخارجي في إنتاج الطائفيّة السياسيّة. فحين تعاملت القوى الخارجيّة مع الطائفة الدينيّة بوصفها مرجعية اجتماعية سياسية، ساهمت في خلق الطائفيّة السياسيّة. ولا شكّ في أنّ النخب المحليّة ذات المصلحة في أن تكون الطائفة هي المرجعيّة في التعامل، أي ذات المصلحة في أن تصبح الممثل عن الطائفة، شاركت بدورها في توجيه العامل الخارجي إلى مثل هذه المقاربة لبلادها. وساهم في ذلك رجال الدين الموارنة في لبنان، مثلما ساهمت معارضة الخارج لنظام صدّام حسين في خلق الطائفية السياسية في مرحلة حصار العراق؛ إذ فضّلت أن تجتمع على أساسٍ طائفي، وأن توجّه خطابها إلى الولايات المتحدة على هذا الأساس؛ أي على أساس مظلوميّة الشيعة العراقيّين. ولم تكن سياسة الولايات المتحدة قائمة على حساسية سلبية تجاه الأنظمة السلطوية أو ضد الظلم؛ فحلفاؤها في المنطقة العربية عمومًا عبارة عن أنظمة ديكتاتورية أو ملكية سلطوية، في حين تجد الادعاءات حول تعرّض الأغلبية الطائفية أو الأقلية الإثنية إلى الظلم من جانب نظام غير حليف آذانًا صاغيةً في الإدارات الأميركية. ويعدُّ تركيز المعارضة العراقية على هذه المظلومية، وليس على الاستبداد في حد ذاته، تعبيرًا عن إدراك لهذا الأمر بالتجربة المتراكمة لدى شعوب المنطقة. ولا شكّ في أنّ الهويّة الجماعيّة الطائفية تتعزّز إذا اعتمدتها قوى دولية خارجيّة مهمّة وفاعلة في السياسة الداخلية إطارًا ومرجعيةً في مقاربة الأفراد، أي إذا تعاملت هذه القوى مع الأفراد على أساس انتمائهم هذا. أما إذا تبنّت الدولة نفسها هذه المقاربة في التعامل مع مواطنيها، وقامت بمأسستها، فإن التخلص من الطائفية السياسية يصبح صعبًا.

بعد الثورة الإسلاميّة في إيران عام 1979، ركّزت الأنظمة الرسميّة العربيّة على شيعية تلك الثورة، في حين أكّدت هي طابعها الإسلامي. لقد شددت الأنظمة العربية على الطابع الشيعي لهذه الثورة في جهد مكثف لوضع سدٍ يحجزها عن الشعوب العربية غير الشيعية في غالبيّتها، ولا سيّما في مرحلة نشاط المنظمات الشيعية السياسية ضدها. وبالتدريج، تحوّلت دعاية أوساط إسلامية سلفية في الجزيرة العربية وغيرها ضد إيران من دعاية ضد شيعيتها إلى دعاية ضد الشيعة عمومًا. وعلى الرغم من أن السلفية المرجعية كما هي ممثلة بابن تيمية كانت تميّز نفسها، كما أسلفنا، من «النواصب» و«الروافض»، فإن السلفية المعاصرة،

ولا سيّما نسخها الشعبوية اتخذت مواقف «النواصب»، وأضرّ ذلك بالعلاقات السنية - الشيعية عربيًّا، وفي العراق والجزيرة العربية تحديدًا. أما إيران نفسها، فانتقلت إلى محاولة التأثير مباشرة في الشيعة العرب. ومن أولى محاولاتها في هذا الاتجاه تأسيس حزب مذهبي في لبنان هو حزب الله، والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق وقوات بدر. وخلافًا للبنان الطائفي دستوريًا وميثاقيًا، ظلّت العلمنة والوطنيّة العراقية تمثّلان سدًا منيعًا أمام الثّورة الإيرانيّة، وذلك لغرابة نظام ولاية الفقيه بالنّسبة إلى نمط حياة الشيعة العراقيين. ولكن إجمالًا يمكن القول إنّ تأثير الثورة الإيرانيّة في العالم الإسلامي كان حاسمًا. ويمكن الحديث بسهولة عن انقسام تاريخ المنطقة إلى ما قبل هذه الثورة وما بعدها حين يتعلق الأمر بالطائفيّة السياسية، وحتى في ما يتعلق بنهوض الحركات الإسلامية (السنّية بمصطلحات الطائفية)، أي ما سُمي «الصحوة» على مستوى المنطقة، فقد نهضت الحركات الإسلامية متأثرةً بها، مثلما ظهرت بدايات الحركات الطائفية السياسية، وإن لم تنتشر ويتسع نفوذها إلا بعد حين.

يؤكد باحثون أنّ نقطة التحول الحاسمة بالنسبة إلى الشيعة العراقيين هي انتفاضة عام 1991 بعد الهزيمة والانسحاب من الكويت، وعلى هذا يبني بعضهم جزءًا كبيرًا من فرضيّاته[34]. ونعتقد أن هذا التحديد الزمني صحيح إلى حد بعيد، ففي هذه الانتفاضة جرى استخدام خطاب مذهبي شيعي وهتافات طائفية ضد النظام العراقي مثل «ماكو ولي إلا علي، نريد قائد جعفري». وتدلّ على ذلك حقيقة أنّ الانتفاضة اجتاحت المناطق الشيعية والكردية وتوقفت عندها، ولم تمتد إلى المناطق السنية مع أن في العراق كلّه نقمة عارمة ضد سياسات صدّام حسين في الكويت ومغبّاتها[35]. تضرّر العراقيون جميعًا من هذه السياسات، ولكن حقيقة أنّ

(34) Fanar Haddad, *Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity* (New York: Columbia University Press, 2011), p. 13.

(35) كتب شيركو كرمانج أن المحافظات التي ثارت هي الأربع الكردية والتسع ذات الأكثرية الشيعية وأن المنتفضين الشيعة في الجنوب نفذوا 2500 عملية إعدام، وأن الكرد قتلوا أو أعدموا 1200 شخص غالبيتهم من رجال الأمن. يُنظر: شيركو كرمانج، **الهوية والأمة في العراق**، ترجمة عوف عبد الرحمن عبد الله (بيروت: دار الساقي، 2015)، ص 227.

الجزء المنتفض من المتضررين تألف من الشيعة تحديدًا، واعتقاد بقيّة المتضررين من سياسات نظام صدّام حسين، ولا سيّما من السنّة، أنّ انتفاضة الشيعة العراقيين تهددهم وتهدد هوية العراق، كان افتتاحًا لمرحلة جديدة في العلاقات الاجتماعية - السياسية في هذا البلد العربي.

في المقابل هالَ الباحث العراقي الأصل إسحاق نقّاش أن يخشى الغرب دعم انتفاضة عام 1991 خوفًا من تبعيتها لإيران[36]. فألف كتابًا كاملًا بعنوان **شيعة العراق**، هدفه إثبات الفرق بين شيعة العراق وإيران، والتقارب الإثني والثقافي والديني مع سنّته. في هذه الحالة، قاد الموقف السياسي الموجه للحصول على دعم أميركي للشيعة إلى تأكيد عروبتهم في مقابل إيران. وفي مقدمة طبعة عام 2003 الإنكليزيّة، يلخّص الكاتب نقّاش مقولاته الرئيسة؛ إذ يُلقي الضوء على الشيعة بصفتهم جماعة سياسية ذات هوية متميزة، ولكن هذه الهوية الطائفية السياسية ليست بالضرورة مقدمة لنشوء دولة إسلامية متطرفة قد تتحالف مع إيران. فقد كان يرد على مخاوف الغرب والولايات المتحدة التي عوّقت مساندة انتفاضة عام 1991. وحاول أن يثبت أنّ الشيعة العراقيين عربٌ وليسوا تابعين لإيران. ولم يخطر بباله أنه يمكن أن يكونوا عربًا، وأن تسيطر من بينهم لاحقًا نخبةٌ دينيةٌ سياسيةٌ تتحالف مع إيران، مثلما من الممكن أن تهيمن في مناطق السنة حركة إسلامية سياسية وطائفية مع أنهم عرب.

ولكن كتاب نقّاش على الرغم من مجاهرته بأهدافه السياسية، فإنه يؤدي خدمةً بحثيةً مهمةً في تتبع عملية التشيع المتأخرة لهؤلاء العرب، وإنعاش ذاكرة الباحثين الذين أعماهم واقع الطوائف الراهن عن رؤية حدوده التاريخية. فقد جرى تشيّع العشائر العراقية في معظمه في القرن التاسع عشر حين استوطن الجزء الأكبر من عشائر العراق البدويّة التي انتقلت إلى الزراعة. ومع التوطّن نشأت حاجات اجتماعية تسدّها المؤسسة الدينية، وكانت النجف وكربلاء هما الأقرب إلى أماكن التوطن، وأدت فئة «السادة» دورًا مهمًّا في التشييع مستغلة عاطفة

(36) نقاش، ص 504.

أبناء القبائل تجاه آل النبي وقبولهم الطبيعي لمكانة النسب وأهميته[37]، وكذلك معرفتهم المحدودة بالدين والطقوس. إنّ معرفة هذه القبائل بالدين حصلت مع عملية التشيّع؛ أي إن هذه العملية كانت في حد ذاتها عملية تديينهم، بعد أن كان إسلامهم متوارثًا غير قائم على تديّن أو معرفة بالدين، إذ إنّ الدين عند القبائل البدوية أو المجتمعات الزراعية المعزولة ليس بنيانًا معرفيًا يعيد إنتاج نفسه، خلافًا لحالة المدن والتجمعات الزراعية المستقرة المعتمدة على تبادل تجاري دائم مع مدن قريبة، حيث ينشأ بنيان ديني معرفي بفعل الإنتاج الفقهي للمؤسسة الدينية والفقهاء وتفاعله مع التدين الشعبي، كما تنشأ عادات وتقاليد دينية تعيد الجماعة إنتاج نفسها عبر ممارساتها.

وقبل نقّاش بما يزيد على قرن، فصّل إبراهيم الحيدري (ت. 1299هـ/ 1882م) في حديثه عن أحوال بغداد وعشائرها الكبيرة، ويذكر أمراء المنتفق من بني معروف، ويعدّد عشائرهم. «فبيت السعدون أمراء المنتفق أو شيوخهم، على حد قوله، من أهل السنّة والجماعة على مذهب الإمام مالك، أما قبائلهم فرافضة». ومن هذه العشائر بنو مالك والأجود وبنو سعيد وبنو ركاب والخفاجة والطوينات والشويلات والطوبكة والبدور وشمر الزوابع وشمر العبيدات وبنو سكين وبنو تميم ... إلخ. ويعدّد نحو عشرين عشيرة منهم، وأكابرهم آل شبيب وآل السعدون[38]. ويذكر أيضًا من عشائر العراق بني العبيد، وطي وعنيزة، ومنهم بنو وهم، وولد علي وأصحاب السر والطيار والفدعان والرولة وغيرهم، ومنهم أكابر نجد. وتبلغ قبائلهم مقدار ثلاثمئة ألف نفس، ويحسبهم على ربيعة ووائل من عدنان[39]. والجبور والدليم، وهم من القبائل اليمانيّة بحسب

---

(37) في سرد أسماء القبائل التي تشيعت في القرن التاسع عشر، يعتمد أطلس الشيعة على كتاب **عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد** لمؤلفه إبراهيم الحيدري البغدادي، والذي يستخدم لفظ «ترفضت» بدلًا من: «تشيعت»، وسوف نعود إلى كتابه هذا. يُنظر: رسول جعفريان، **أطلس الشيعة: دراسة في الجغرافية الدينية للتشيع**، ترجمه وراجعه عن الفارسية نصير الكعبي وسيف علي، ط 2 (بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2015)، ص 358.

(38) إبراهيم فصيح بن صنعة الله الحيدري، **عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد ويليه ذكر أشرف نجد**، اعتنى بهما أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، ص 85.

(39) المرجع نفسه، ص 87.

قوله، بنو عم العبيد. وشمّر، وهم عدّة قبائل منها الخرصة والعامود والصايح، ولهم قرابة بالعميد والنجم[40].

«وأما العشائر العظام في العراق، الذين ترفّضوا[41] من قريبٍ فكثيرون، ومنهم ربيعة، وهم أولاد ربيعة بطن من بكر بن وائل من العدنانية [...] وربيعة النازلة في الجهة الشرقية من بغداد ترفضوا، مع إمارتهم منذ سبعين سنة، وأمّا ربيعة الذين في الجهة الغربية من بغداد فهم من أهل السنّة والجماعة على مذهب آبائهم، وعنيزة كلهم من ربيعة وهم من أهل السنّة والجماعة»[42]. ومن العشائر المتشيّعة (المترفّضة بلغته) التي يذكرها الكاتب أيضًا عشيرة زبيد وبنو عمير وشمر طوكة والدوار والدفافعة. ومن «المترفّضة» أيضًا عشائر العمارة آل محمد، وشيوخهم آل فيصل من عشيرة العزة «وترفضوا عن قريب وتمعدنوا»[43]. ومن العشائر المترفّضة أيضًا عشائر الديوانية وهم خمس عشائر: آل أقرع وآل بدير وعفج والجبور وجليحة[44].

من المهم الانتباه إلى حقيقة أنّ أحد عوامل التشيع الأساسية كان التوطّن بمعنى الاستقرار، والمكان الذي أقامت فيه العشيرة. فالقرب من مراكز دينية شيعية يعني أن هذه المراكز بأهميتها الرمزية تقوم بالدعوة، وكذلك تقديم الخدمات الدينية للقبائل، في حالات الزواج والطلاق والدفن وغيرها. هذا ما حدث للقبائل حول الديوانية والعمارة والنجف وكربلاء، مقابل توطّن بعض الشيعة قرب تلك المراكز لشيعيتهم التقوية. وقد تشيعت أجزاء من عشائر وبقي بعضها على سنيته أو «تسنن» بحسب ذلك.

«ومن العشائر العظام في العراق بنو تميم، وهي عشيرة عظيمة نجيبة من

---

(40) المرجع نفسه، ص 87-88.

(41) يقصد تشيّعوا.

(42) المرجع نفسه، ص 89.

(43) المرجع نفسه، ص 91. تمعدنوا، أي صاروا معدان، وهم ريفيو الأهوار. ويحمل اللفظ دلالة دونية اجتماعية، حتى في تداول شيعة المدن.

(44) المرجع نفسه، ص 91.

مضر [...] وقد ترفّضوا في نواحي العراق منذ ستين سنة، بسبب تردّد شياطين الرفضة إليهم، وكانت منازلهم بأرض نجد دائرة من هناك على البصرة واليمامة، وامتدت إلى الغري من أرض الكوفة، ثمّ تفرقوا بعد ذلك، وورث منازلهم غزية من طي»[45]. و«من العشائر العظيمة في العراق المترفّضة الخزاعل، وقد ترفّضوا منذ أكثر من مئة وخمسين سنة، وهي عشيرة عظيمة من بني خزاعة، فحرّفت وسميت خزاعل»[46]. و«من عشائر العراق العظيمة المترفضة منذ مدة مئة سنة فأقل عشيرة كعب، وهي عشيرة عظيمة ذات بطون كثيرة، ومنزلها في المحمرة ونواحيها، وكانوا من تبعة الدولة العلية العثمانية، ومنازلهم المحمرة من جملة أملاك الدولة العلية إلى أيام الوزير، العلامة الحاج، داوود باشا، لأنّها داخلة في سواد العراق، الذي هو ملك الدولة العلية، وسواد العراق من عبادان إلى حديثة الموصل طولًا، والمحمرة ما دون عبادان بساعتين [...] لكنّ الدول الإيرانية وضعت يدها على هذه الأماكن [...] ودولتنا العلية أدامها رب البرية صرفت النظر عنها في هذه الأيام لغرض لم نعلمه»[47].

في تعداده أيضًا للقبائل يؤكد أنّ قبائل الأكراد الرئيسة ومنها عشيرة الصفران، وهي في الأصل أمراء جميع الأكراد، هم من «طي»، وعشيرة درزي «يتكلمون العربيّة لا يفرقهم السامع عن طي لسانًا وهيئة»، وعشيرة البلباس التي خرج منها شيخ المؤلف النقشبندي، ويرى كذلك أنّ الأكراد أصلهم عرب. «وجميع الأكراد في غاية العداوة مع العجم، وكلّهم من أهل السنة والجماعة على مذهب الإمام الشافعي»[48]، وعشيرة باجلان فقط حنفيّة وبعضهم شافعية.

حافظ رجال القبائل هؤلاء الذين تحولوا إلى الشيعية، وكذلك الذين بقوا

---

(45) المرجع نفسه، ص 89.
(46) المرجع نفسه، ص 90-98.
(47) المرجع نفسه، ص 92.
(48) المرجع نفسه، ص 95.
حول تشيّع القبائل وتوطّنها يُنظر أيضًا: عبد الله فهد النفيسي، **دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث**، ط 2 (بيروت: دار النهار، 1986)، ص 69-79. وقد فصل بعض الأمور بهذا الخصوص قبل أن يتطرق إليها إسحاق نقّاش في كتابه الذي نعتمده أيضًا في كتابنا هذا.

سنّةً، على نمط حياتهم، وعاداتهم الاجتماعيّة وميزاتهم الثقافيّة، ولا يكاد يُلحظ فرق بينهم. ما يعني أنّ الصراع الطائفي السياسي في العراق يُفرَض على عرب عراقيين متشابهين ثقافيًا، بل إنهم ينتمون إلى عشائر أو قبائل واحدة. وهذا يعني أنّ التوتّر الذي يغذي المشكلة الطائفيّة بين السنّة والشيعة هو أساسًا سياسي وليس إثنيًا أو ثقافيًا، ويفترض تنافسًا بين جماعتين حول حق الحكم وتعريف الوطنيّة - القوميّة في البلاد. ويظهر اسحاق نقّاش أنّ العقيدة الشيعية العراقيّة مختلفة جذريًا عن مقابلها الإيراني، ليس شكليًّا، وإنما في طريقة تداخلها مع السياسة والاقتصاد. هذا الاختلاف بين الشيعيّتين العراقية والإيرانية يساعد في شرح الإجابة عن السؤال: لماذا بعد مرور ثلاثة وعشرين عامًا على الثورة الإيرانيّة، لم تَمِلْ إليها الغالبيّة الشيعية العراقية التي واصلت ولاءها للعراق مع أنها لم تكن راضية عن حكم صدّام حسين؟[49].

منذ أن قمع صدّام حسين انتفاضة عام 1991، حاول أن يرضي الشيعة، فأعاد بناء المناطق حول المراقد الشيعية في النجف وكربلاء التي دمرتها قواته في العام نفسه[50]، غير أنه استمر في مراقبة إشارات المعارضة الشيعية لحكمه. في هذه المرحلة، أشرف على إعدام مجموعة علماء شيعة في العراق، بما في ذلك رجل الدين الشيعي محمد محمد صادق الصدر (نكتفي بالصدر الثاني من الآن فصاعدًا) عام 1999، مع أنّ الحكومة العراقيّة اعترفت، في عام 1992، عمليًا،

---

(49) Yitzhak Nakash, *The Shi'is of Iraq*, with a new introduction by the author, 2nd ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), p. xviii.

نحيل هنا إلى الطبعة الإنكليزية من كتاب نقّاش لأننا نقتبس «مقدمة جديدة» غير مترجمة في الطبعة العربية.

(50) وكان قد سبقه في ذلك حافظ الأسد الذي ما إن ضرب مقاومة الإخوان المسلمين المسلحة (1976-1982)، حتى اتبع سياسة منظومية تقوم على تعميق رعاية الدولة للخدمات الدينية؛ فتوسع في بناء معاهد الأسد لتعليم القرآن الكريم وفي الثانويات الشرعية الداخلية، وسهّل الانتساب إلى كلية الشريعة، وأنعش دور وزارة الأوقاف في التوسع ببناء المساجد، وفرض على برامج التلفزيون حشمة في تناولها للشأن الديني، وخصص برامج مؤثرة لهذا الشأن كان يقدمها الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، وشجع توظيف المحافظات في أجهزة الدولة، والحركات الإسلامية النسوية، بل حولت سياسته السنية المعاهد الإسلامية العليا إلى مركز استقطاب للدارسين الإسلاميين من أنحاء العالم الإسلامي كلها.

بالصدر بصفته رجل الدين الشيعي القيادي[51]. لكن، حين طالبها بإطلاق سراح رجال دين شيعة في عام 1999، توترت العلاقات بين الصدر الثاني والحكومة، وكذلك بعد أن دعا إلى حضور صلوات الجمعة في المساجد وليس مشاهدتها عبر الشاشات من المنازل متحديًا منعًا حكوميًّا للتجمعات[52]. لقد اشتغل الصدر ضمن المسموح به في البداية، ثم تجاوز ذلك إلى الممنوع حتى مقتله في عام 1999. وقد اتخذت الحوزة موقفًا سلبيًّا منه؛ إذ أفتى بوجوب إقامة صلاة الجمعة في 6 تشرين الأول/ أكتوبر 1997، وأمر وكلاءه في العراق بإقامتها، وكانت أوّل صلاة في مسجد الكوفة في 17 نيسان/ أبريل 1998. واستمرت 45 جمعة حتى مقتله في الجمعة الأخيرة في 19 شباط/ فبراير 1999. وأصبحت صلاة الجمعة ملتقى للحشود الشيعية من جميع أنحاء العراق، ومنطلقًا لنهضة روحيّة واجتماعية. كما أعادت المركزيّة للمرجعيّة الدينيّة في المجتمع الشيعي[53].

وفي إيران، كان ثمّة تشكيك في الصدر بشبهة سيطرة الحكومة العراقيّة عليه. وقد أوفد الصدر ابن ابن عمه جعفر محمد باقر الصدر إلى إيران لكي يواجه هذه الشائعات، لكنّ الأجهزة الأمنية أغلقت مكتبه بعد أسبوع من افتتاحه في قم، واستُجوب جعفر الصدر من طرف الأمن الإيراني[54]. لكن بعد مقتل الصدر الثاني مع ابنيه في العراق، أقام المرشد علي الخامنئي صلاة على روحه في مسجد أعظم في قُم، وبدأت في ذلك اليوم مواجهة بين أتباع الصدر وأتباع محمد

---

(51) لا توجد صيغة واضحة لهذا الاعتراف. أراد النظام، وصدّام حسين تحديدًا، من خلال الصدر أن يمسك العلماء العرب بقيادة حوزة النجف، ظنًا منها، مخطئةً، أن المشكلة تأتي من العلماء الإيرانيين، في حين كان الخوئي مهادنًا. ولم تتدخل الدولة بتسميته «المرجع الأعلى». ولكنّها أوكلت إليه إعطاء تراخيص فتح المدارس الدينية وما إلى ذلك. ولا أظن أن مصدرًا يملك وثيقة عن ذلك، لأنها ترتيبات سرية لديوان الرئاسة آنئذ. أما الصدر فقبل الدور الذي كان من منظوره عقدًا فاوستيًّا (عقدًا مع الشيطان). فبدأ بتعبئة الشارع، وأقام صلاة الجمعة. ولئن أذنت له الدولة بها، فإنها خرجت عن الحدود، واستقطبت جمهرة كبيرة من الشباب الشيعي.

(52) Ibid, p. xviii.

(53) جودت القزويني، **المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية: دراسة في التطور السياسي والعلمي**، ط 2 ([د. م.]: دار الخزائن لإحياء التراث، 2014)، ص 358.

(54) المرجع نفسه، ص 360-361.

باقر الحكيم في قم متهمين إياه بالوقوف ضد الصدر الثاني «ورمى المتظاهرون المعزين بالأحذية»[55]. وهذه بعض جذور الخلاف بين التيارين.

ولا شكّ في أنّ المرحلة التي نشط فيها الصدر الثاني كانت، عمومًا، فترة صحوة دينيّة في العراق في زمن الحصار، وكانت هذه إلى حد بعيد حملة إيمانية شيعية، في مقابل (وإلى حد ما، في تقاطع مع) الحملة الإيمانيّة التي أطلقتها الدولة. ولكنّه تجاوز المسموح والمتاح، ولم تتمكن الدولة من التحكم في أجنداته، وفي كل ما تثيره التجمعات الشيعية الجماهيرية في ظروف الحصار وبعد قمع الانتفاضة.

بعد أن ردّ النظام العراقي بقسوة بالغة على الانتفاضة المسلحة في الجنوب إبان العدوان على العراق، والبلد في حالة حرب، وصد للعدوان، وبعد اندحاره من الكويت، اتّخذت المعارضة العراقية ما يمكن أن يُعدّ مسارًا سياسيًا طائفيًا. فقد عُقد مؤتمر فيينا في عام 1992 بدعم وحضور أميركيين. وفجأة ظهر في هذا المؤتمر سياسيون علمانيون بوصفهم متحدّثين باسم الشيعة، وباسم الاضطهاد التاريخي الذي تعرض له الشيعة في العراق. كان ذلك في وقت عانى فيه الشعب العراقي كلّه الاستبداد وعقابيل الحصار. وبعد ذلك بعشر سنوات، في 22 حزيران/ يونيو 2002 تحديدًا، صدر ما سمي «إعلان شيعة العراق»، ووقِّع في لندن، وخلط خلطًا مباشرًا بين «حقوق الطائفة الشيعية» والحقوق السياسيّة، محوّلًا حريّة الشعائر والعبادة من حق فردي للمواطن الشيعي إلى حق جماعي للطائفة الشيعية[56]، ومن حق جماعي للطائفة إلى مسألة تكاد تكون دستورية متعلقة بهويّة العراق وجوهر الديمقراطية العراقية المطلوبة. وتبنى الدستور العراقي هذا المطلب في ما بعد. وهكذا أصبح مفهوم الأغلبية في العراق يعني الأغلبية الشيعية[57] وليس الأغلبية

(55) المرجع نفسه، ص 362.

(56) يُنظر: محمد مظلوم، «الطائفيّة الجديدة في العراق: سياسة اللاهوت وثقافة الكهنوت»، مجلة **الآداب**، السنة 55، العددان 5-6 (2007)، ص 50-57.

(57) وهذه أغلبية طائفية، وليست أغلبية ديمقراطية، تحتّم افتراض الهوية العربية قاعدة للانقسام الشيعي السني، أي هي أغلبية بين العرب في العراق، أما بين العراقيين عمومًا، بمن فيهم الكرد، فعدا عن كونها ليست أغلبية ديمقراطية، فإنها إذا صحّت تكون أغلبية طائفية ضئيلة جدًّا. نحن نتحدث في هذه الحالة عن انقسام الشعب العراقي إلى نصفين تقريبًا.

الديمقراطية. وما زال هذا الفهم للأغلبية والأقلية يمثّل العطب الرئيس في فهم النخب السياسية العراقية لمسألة النظام الديمقراطي.

لم يكن نظام البعث العراقي نظامًا طائفيًا أو سنيًّا، بل اعتمد على الحزب والأمن والولاءات الجهوية. ولا شكّ في أنه توجس من النشاط الديني السياسي الشيعي، لا سيّما أثناء الحرب العراقية - الإيرانية وبعدها. ولكن جرى في الإعلام الغربي الذي يقوده «الخبراء» في مثل هذه الحالات، بمَن في ذلك المتحدثون باسم المعارضة العراقية المقيمون في الغرب، ترويجٌ مفاده أنّ نظام صدّام حسين هو نظام سنيّ يضطهد الشّيعة. وأصبح العراق في الخطاب الإعلامي الغربي دولة يحكمها السنة، وكذلك في وعي بعض الباحثين الغربيين والعرب.

تطرّقت ديباجة الدستور العراقي الجديد إلى معاناة الشّيعة والكرد بصفة مطولة وبتفصيل، ولكنّها لم تنسَ محاصصة الظلم في الدستور. فالديباجة مضطرة إلى أن تضيف أيضًا «مستذكرين [...] معاناة أهالي المنطقة الغربية، كبقية مناطق العراق، من تصفية قياداتها ورموزها وشيوخها، وتشريد كفاءاتها، وتجفيف منابعها الفكرية والثقافية»، ولكنّ الدستور أكّد في متنه ممارسة الشّعائر الدينيّة للشّيعة وواجب احترامها. ولم يذكر غيرها[58]. وراجت ثقافة طائفية خاصة في النقاش الإحصائي حول أعداد أبناء الطوائف المختلفة؛ إذ إنّه لا توجد معلومات دقيقة، لأنّ النظام السابق لم يُجر إحصاءات من هذا النوع. فبموجبه يفترض أن يجري اقتسام الحصص في الدولة منذ عهد بريمر، من دون أن ينص عليه رسميًّا في الدستور؛ وهنا دخل بقوة «فيروس» طائفي مركب في سؤال الهويات. فالمحاصصة تعيد إنتاج الطائفية السياسية، والطائفية السياسية ترسخ مبدأ المحاصصة.

وبعد انقسام المنطقة العربية بين محوري اعتدال من جهة، وممانعة من

(58) وردت مادتان في دستور 2005 عن الشعائر الدينية، هما: المادة (10)، ونصها: «العتبات المقدسة والمقامات الدينية في العراق كيانات دينية وحضارية، وتلتزم الدولة بتأكيد وصيانة حرمتها، وضمان ممارسة الشعائر بحرية فيها»، والمادة (43/ أولًا)، ونصها: «أتباع كل دين أو مذهب أحرار في أ ممارسة الشعائر الدينية بما فيها الشعائر الحسينية. ب إدارة الأوقاف وشؤونها ومؤسساتها الدينية، وينظم ذلك بقانون».

جهة أخرى، ازداد طابع الانقسام طائفيةً، ولا سيّما في حالة الصراع بين إيران والسعودية على النفوذ في المشرق العربي. وزاد ذلك من الاستقطاب الطائفي، وأصبح الناس ينقسمون طائفيًّا على قضايا اختلفوا فيها في وجهات النظر فقط في الماضي. ولم تعد المقاومة في نظر القوى التابعة لإيران تعني بالضرورة مقاومة أميركا وإسرائيل بل أصبحت تعني الشيعة، سواء تحالفوا مع أميركا أم قاوموها. وغالبية شيعة العراق تحديدًا، مثل غالبية سنّة سورية، لا تنجذب إلى خطاب المقاومة والممانعة لأنه خطاب النظام (السابق في العراق والحالي في سورية). ولكن الكلمة أصبحت مرادفة للطائفية الشيعية. أما صفة «الاعتدال» فلم تعد ملتصقة بالسنّة عمومًا منذ ظهور تنظيمي «القاعدة» و«داعش»، وذلك بعد أن كانت تلازمهم في الإعلام الغربي؛ بسبب الأنظمة الملكية العربية التي رفعت لواء السنّة في مواجهة إيران. أما حرب تنظيم الدولة الإسلامية «داعش» على أميركا والسعودية وغيرها، فلم تزكّه بلقب مقاومة من منظور «محور المقاومة». وغالبًا ما اتهم الناطقون باسم هذا المحور الغربَ بدعم تنظيم الدولة، مع أن التحالف الغربي بقيادة الولايات المتحدة هو القوة الرئيسة التي تحاربه. فمن نتائج تطييف «المقاومة» وتحويلها من فعل إلى لقب، أنْ أصبح هذا اللقب ملتصقًا بالناطقين باسم هذا المحور، حتى لو تحالفوا مع أميركا، وصفة العمالة لأميركا ملتصقة بأعدائهم حتى لو حاربوها.

أما بالنسبة إلى المؤسسة الدينيّة الشيعية في العراق، فخلافًا للشيعية السياسية، لم يظهر تأثيرها في الجمهور حديثًا. فلهذا التأثير تاريخ طويل في العراق، وتاريخ مذهبي خاص يتعلق بوجوب تقليد «العوام» لأحد المجتهدين الأحياء الذين يحملون مرتبة آية الله. ولكن حتى عصر مرجعية البهبهاني (1740-1791)، كانت المرجعية علمية «أكثر من كونها منصبًا لإدارة شؤون الشيعة، وبعبارة أخرى كان المرجع هو الأستاذ الذي يفوق الجميع في مقدراته العلمية والاجتهادية [...] دون أن يشترط في ذلك أن يرجع إليه كل الشيعة أو جلّهم في التقليد. وهو الشيء الذي تبلور لاحقًا إثر تطور وسائل الاتصال وخاصة البريد والبرق، حيث لعبت هذه الوسيلة دورًا بنّاءً في تمكين الإيرانيين من التواصل بشكل منتظم مع مراجعهم

في العتبات المقدسة»[59]. واستمر تأثير المرجعيات الشيعية في الصعود بمساعدة التحديث ووسائل الاتصال، وكذلك تبلورت إلى حد ما طائفة شيعية حول فتواها واجتهاداتها تتجاوز الأطر المحلية على مدى القرنين اللاحقين. بيد أن تأثير المؤسسة الدينية الشيعية في النجف وكربلاء في جمهور الشيعة شهد تراجعًا حقيقيًا في مراحل تحديث العراق. فقد نجحت الملكية في كثير من الحالات في كسب قادة العشائر ضد القيادة الدينية. ونجح عبد الكريم قاسم في جذب ولاء الشيعة إلى الدولة بصفتهم عراقيين، وليس مجرد عامة يتبعون المؤسسة الدينية، واستمر ذلك في مراحل حكم البعث الأولى.

ولكن في فترة حظر الأحزاب طوال عهد حكم صدّام حسين، بل التخلص، أيضًا، من الجبهة الوطنية التقدمية نفسها في العراق، بقيت المؤسسة الدينيّة ملجأً للمواطنين العراقيين الشيعة، على الرغم من التشكيك الرسمي في دورها إبان الحرب العراقية - الإيرانية. ونضيف إلى ذلك أيضًا، أنه في ظل الحصار المديد بعد حرب الكويت، أدت المؤسسة الدينية وجمعياتها الخيرية بامتداداتها في الخارج دورًا مهمًا في تقديم الخدمات لجمهور المحتاجين. فعلى الرغم من أن الدولة لم تميّز بين الطوائف في الخدمات التي قدّمتها في ظل الحصار، فإنه بقي متّسع كبير للمؤسسات الخيرية الطائفيّة لأداء دور في ظروف الحصار الصعبة. كما أن الدولة نفسها تبنّت خطابًا دينيًا للتحشيد في ظل الحصار في مرحلة التسعينيات، دُعي رسميًّا بـ«الحملة الإيمانية» وذلك على أنقاض التضامن العربي الذي ساهمت هي في دفنه عبر احتلال الكويت. وساهم هذا الخطاب الديني الإسلامي لـ «الحملة الإيمانية»، في تشجيع سياسي رسمي لهذا الخطاب وسلفنته، وتديين الحيز العام، وأتاح المجال للقيام بأنواع النشاط السياسي المموه بخطاب ديني. في تلك الفترة، شجع نظام صدام المحاصر الخطابَ الديني في المجال العمومي، وفي الوقت ذاته قمع الحركات الدينية. ومهّد التشجيع من جهة، والقمع من جهة أخرى، الطريقَ لنشوء الإسلام السياسي

(59) رسول جعفريان، **التشيع في العراق، وصلاته بالمرجعية وإيران** (المنامة: مكتبة فخراوي، 2008)، ص 84.

السني الذي عرفه العراق بعد عام 2003 ضد الاحتلال والطائفية السياسية الشيعية الحاكمة في الوقت ذاته.

هنا علينا أن نذكر أن الدول العربيّة التي صُنّفت علمانيّةً لم تكن معادية للدين بأي معنى من المعاني. وازدهر في ظلها التديّن الشعبي والمؤسسي، وبنيت فيها المساجد بطريقة فاقت في كثير من الأحيان ما تم بناؤه منها في التاريخ الإسلامي وفق الأساس النسبي، بل إن عدد الثانويات والمعاهد الشرعية النظامية في سورية، وقسم منها داخلي يعيش فيها الطالب كل حياته اليومية، التي بنيت في عهد حافظ الأسد خلال الفترة الواقعة بين منتصف الثمانينيات وعقد التسعينيات، قد فاق على المستويين النسبي والمطلق عدد ما بناه نور الدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي من معاهد ومدارس شرعية. وكذلك ازدهر الخطاب الديني في المجال العام.

ورافق ارتفاع مستوى المعيشة في الريف العراقي ونشوء مجتمع الجماهير في المدينة ازدياد مظاهر بناء الجوامع بأعداد لم يكن ممكنًا تخيّلها في الماضي. ففي نهاية التسعينيات كان في العراق مسجد لكل 3500 مواطن، في مقابل مسجد لكل 37000 مواطن قبل ذلك بنصف قرن تقريبًا. وتنطبق نسب شبيهة على الدول العربيّة كافةً في هذه المرحلة تحديدًا. وفي مرحلة الحملة الإيمانية ذاتها، صعدت صحوة شيعية، إذا صح التعبير، منذ نهاية التسعينيات. فحينها برزت معالم مثل توجه 20 في المئة من شيعة العراق لإحياء أربعينية الإمام الحسين في كربلاء. وفي العامين 2001 و2002، وصل عدد الزوار إلى مليونين وأربعمئة ألف زائر[60]. لكن ما يمكن وصفه بـ «الصحوة السنّية» المتشددة التي ربما مثّلت أحد روافد «داعش» كانت قد انطلقت في مرحلة «الحملة الإيمانية»، هذا بالحديث عن سيرة الأشخاص؛ أما ظاهرة «داعش» نفسها فلا يمكن فصلها عن الظروف السياسية التي سادت في العراق بعد الاحتلال، بما فيها حل الجيش، وتغلغل النفوذ الإيراني،

---

(60) وردت هذه الأرقام في: فالح عبد الجبار، «الصعود الشيعي والتصادم الطائفي في السياسة والاجتماع العراقيين»، في: حازم صاغية (إعداد)، **نواصب وروافض: منازعات السنة والشيعة في العالم الإسلامي اليوم** (بيروت: دار الساقي، 2009)، ص 89.

وإقصائية النظام العراقي الطائفية، وتجنّد العشائر السنية في الحرب على القاعدة وتهميش هذه العشائر في مرحلة المالكي وغيرها من العوامل.

بدأ العثمانيون بإحصاء سكان العراق في أواخر القرن التاسع عشر، وتسجيل ذلك في «السالنامه»، وهي الجريدة الرسمية العثمانية، وفي حينه لم يتم التطرّق إلى عدد السنة والشيعة، بل ذُكر عدد المسلمين وبقية الملل بصفة عامة. ولم يصنّف الشيعة ملّةً طبعًا. إنهم مسلمون، ولكنّهم لم يعاملوا معاملة المسلمين السنة؛ وفي الوقت ذاته لم يُعترف بهم أقليةً مليةً ذات نظام تسيير ذاتي. وفي مرحلة تبني السلطان عبد الحميد فكرة الجامعة الإسلامية والخلافة، جرى التعامل مع الشيعة باعتبارهم جزءًا من الأمة الإسلامية وعوملوا بطريقة أكثر إيجابية، مقارنةً بما عوملوا به من قبلُ. وطرحت في عهد عبد الحميد قضية الوحدة السنية - الشيعية، وجذب المجتهدين الشيعة في العتبات الشيعية المقدسة للتقارب مع المذهب السني، فسمح بالتوسع في بناء المدارس الشيعية في النجف، بعد أن كانت الدولة قبله تتشدد تجاه ذلك؛ لخوفها من أن تكون مكانًا لنفوذ إيراني. وكانت الدولة العثمانية قبل السلطان عبد الحميد الثاني تتشدد في بناء المدارس الدينية في النجف خشية استخدام إيران لها لتعزيز نفوذها؛ إذ إن عددها قد أخذ يزداد بدءًا من عام 1880 بهدف كسب الشيعة إلى جانب الدولة في إطار سياسة الجامعة الإسلامية، وكان لذلك أثره الإيجابي في دعم أوساط واسعة من الشيعة للدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى[61]. بل إنّه سُمح للشيعة الإيرانيين المقيمين في النبطية بإقامة طقس الشبيه وجرح الرؤوس بالقامات على الطريقة الإيرانية، على الرغم من معارضة علماء النبطية الشيعة لإقامة هذه الطقوس، ومحاولتهم استخدام سلطة القائمقام لمنع إقامتها، لكن الوالي سمح للشيعة الإيرانيين بإقامتها بوصفها

(61) قارن بـ: ديلك قايا، **كربلاء في الأرشيف العثماني، 1840-1876م: دراسة وثائقية**، ترجمه عن التركية حازم سعيد منتصر ومصطفى زهران؛ إشراف وتقديم زكريا قورشون (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2008)، ص 344-346، وبـ: غوغان جتسنايا، **الإدارة العثمانية للعراق**، ترجمة سلوى زكو (بيروت: مركز الدراسات العراقية، [د. ت.])، ص7-8 (نسخة مترجمة مخطوطة محفوظة في مركز الدراسات العراقية).

من حقوقهم كرعايا إيرانيين[62]. ورأى العلماء السنة والمسؤولون العثمانيون في العراق أن سياسة عبد الحميد الإسلامية هي «العامل الرئيس الذي مكّن الشيعة من تدعيم موقعهم في العراق» ونشر التشيع في عشائر العراق، إلى درجة أن بعض الجنود وأفراد الشرطة العثمانيين في العراق قد تشيّعوا تحت تأثير النشاط الدعوي القوي للعلماء الشيعة في نشر التشيع[63].

ولكن في العهد الحميدي نفسه وقعت فتنة طائفية في سامراء. فقد بنى الشيرازي مدرسة شيعية في عام 1890، وقد بدأ العمل فيها بعد وفاته بسنتين. وبنى فيها السلطان عبد الحميد الثاني مدرسة دينيّة على المذهب الحنفي عام 1898. وفي عام 1893 هوجم الشيعة في سامراء، وكان بين القتلى ابن أخت الشيرازي، ويبدو أن الوالي حسن باشا أدى دورًا في هذا الموضوع بحجّة وجود الإيرانيين في المدينة. ويقول الكاتب جودت القزويني الذي أورد هذه الوقائع إنه في هذه الفترة «اتسعت الطائفية إلى بغداد وغيرها من المدن»[64].

وفي الواقع، اعترف العثمانيون عمومًا باستقلالية المؤسسة الدينية الشيعية في النجف وكربلاء، وتعاملوا معها بصفتها أكثر من قيادة روحية عادية، بما في ذلك قبول امتداداتها في إيران ومصادرها المالية من المؤمنين والوقفيات في إيران والهند. ويرجع بعض الباحثين التسامح العثماني مع ممارسة المذهب الشيعي في المدن المقدسة تحديدًا إلى كونها مثّلت مصدر دخل مهم للحكومة بسبب الطقوس الشيعية والحج إليها من خارج العراق[65].

وفي عام 1919، قام الإنكليز بأول إحصاء سكاني يصنّف السكان إلى شيعة وسنة. كما اعترف الفرنسيون بالشيعة في لبنان طائفةً في عام 1926. فتوقفوا عن

(62) محسن الأمين، **خطط جبل عامل**، تحقيق حسن الأمين (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1983)، ص 146. شكل ذلك تعبيرًا عن الالتزام بالاتفاقية العثمانية - الإيرانية (1875) التي اشتملت على تمتع القناصل الإيرانيين بالنسبة إلى الرعايا الإيرانيين في الدولة العثمانية بامتيازات القناصل الأوروبيين. حول هذه الاتفاقية، قارن بـ: نقّاش، ص 37-38.

(63) الأمين، ص 68.

(64) القزويني، ص 228.

(65) Wiley, p. 154.

الاستتار لأداء الشعائر، خصوصًا شعائر الحزن والحداد الذي رافقهم في المرحلة العثمانية. وكان هذا الاستتار قد أصبح أصلًا رمزيًا غالبًا. فلم تعد ثمة مخاطرة في ممارسة شعائر الحزن والحداد.

كما سبق أن أشرنا بصفة عامة، يصحّ أيضًا في حالة العراق أن الطائفة بوصفها ظاهرة اجتماعية قُطرية تتجاوز المحليّة، أي تتجاوز طائفةَ منطقةٍ أو مدينةٍ أو محلّةٍ بعينها، هي أحدث مما يجري تصويره في الإعلام والثقافة الشعبية في أيامنا، بل هي كما بيّنت في القسم النظري نتاج الطائفية السياسية التي تعيد إنتاج الطائفة على المستوى القطري بصفتها طائفة متخيلة. فقد كان من الصعب الحديث عن طائفة شيعية واحدة تشكل كيانًا اجتماعيًا، فضلًا عن أن تشكل كيانًا سياسيًا، أثناء الحكم العثماني.

ونشأت بين المدن الشيعية خصومات، كما يكتب علي الوردي، حين أدى التنافس بين هذه المدن غالبًا إلى صراعات دمويّة على أتفه المواضيع، مثلما جرى بين مدن ومحلات سنية أيضًا[66]. ويفصّل في شرح النزاعات بين حارات ومحلات، ويسهب في نموذج الصراع بين النجف والكاظمية عبر سلسلة من حالات الثأر المتبادلة (ثأر دعبول) منذ بداية القرن العشرين. ولكنّه لم يجد من الضروري كما يبدو أن يورد صراعًا بين طوائف. وهذا مهم؛ فالطوائف لم تكن وحدات اجتماعية منظمة مثل حالة الطائفية السياسية في أيامنا. كان من الممكن أن تشتبك حارات ذات بنية مستقرة في مدينة ما لأسباب اجتماعية مختلفة، وتصبح هذه الخصومة تقليدًا، وقد تكون الحارات من المذهب نفسه، أو من مذاهب متعددة[67].

---

(66) علي حسين الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث**، ط 3 (بيروت: الوراق، 2012)، ص 210. يفصل الوردي منازعات بين القبائل، وبين القبائل والمدن، وبين المحلات، ولا يتحدث في هذا الفصل، في أي مكان عن صراع بين الطوائف (يُنظر ص 189-213).

(67) وقعت صراعات بين محلات بغداد في الأعوام 1748 و1777 و1811 و1817، غالبًا على خلفية الصراع بين المماليك والمجاعات والأوبئة، ولكن لم يكن الانقسام طائفيًا. بعضها قادها مراجع كبار في النجف. وأظن أنها حدثت في مناخ الغزوات الوهابية. ولعل بعضها يورده جميل أبو طبيخ =

ووفق حنا بطاطو، انقسمت المحلات والحارات في المدن العراقية العثمانية بموجب الطائفة والطبقة وغيرها. وحتى حين لم تنقسم بموجب ذلك، سادت هويّة محليّة للحارات والمحلات إلى درجة الحساسيات في ما بينها، فكل حي هو مجتمع قائم بذاته، وليس لغالبيّة الناس انفتاح نحو المجتمع كلّه. وحين ثار سكان النجف في نيسان/ أبريل 1915 ضد الأتراك وطردوهم من المدينة، أصبح كل حي من أحيائها الأربعة مستقلًّا وتمتّع بمكانته المستقلة إلى أن دخل الإنكليز في آب/ أغسطس 1917. وخلال الحرب العالميّة الأولى انحاز الحي الشرقي إلى مدينة السماوة الفراتية الصغيرة إلى جانب البريطانيين، في حين ظلّ الحي الغربي محايدًا. وكان الحيّان في حالة حربٍ دامت بينهما عشرين عامًا. ويقول إنّ القبائل والمحلات والأصناف شكّلت أيضًا تعبيرًا عن رغبةٍ في الحماية التي عجزت الحكومة العثمانيّة عن تأمينها. وقد تأثّرت هذه الجماعات والبنى التقليدية بالانفتاح نحو العالم عبر السفن البخارية النهرية التي دخلت العراق في عام 1859، والتلغراف الذي دخلها في عام 1861، مع وسائل الاتصال الأخرى مثل الصحافة، ومحاولات الحكومة التركيّة منذ التنظيمات حتى الحرب العالمية الأولى تركيز السلطة بين أيديها وعثمنة سكان المدن. كما نشأت بالتدريج قوّة اجتماعيّة «كانت ضئيلة الحجم آنذاك وهي الطبقة المثقفة الجديدة والتي نجم عنها عمليًّا ولادة ولاء جديد وهو الوطنيّة»[68].

= في كتابه الصادر قبل سنوات: جميل أبو طبيخ، **مذكرات بغداد: مراجعة في تاريخ الصراع الطائفي والعنصري، 672 م-2007 م** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008)، ص 83-87. يعدّ كتاب جميل أبو طبيخ من الأمثلة الجيدة لإسقاط الحاضر على التاريخ. فهو يرى مثلًا أن الصراع بين القرة قوينلو والآق قوينلو، وهي القبائل التركمانية التي تصارعت على العراق خلال القرن الخامس عشر الميلادي، صراعٌ محركه مذهبي طائفي؛ لأن الأولى تبنت المذهب الشيعي والثانية كانت سنية. والحقيقة أن الثانية كانت سنية شكليًّا فقط، وتديّن هذه القبائل كان خليطًا من ديانات إثنية قديمة وعناصر علوية وصوفية وسنية. ودار داخل كل منها صراع دموي على السلطة بين الإخوان وأبناء العم. والأغرب من ذلك أن الكاتب يصف أحداثًا أسبق كثيرًا تاريخيًا مثل الصراع على بغداد عام 202هـ/ 817م، ورفض عامة بغداد تسمية المأمون للإمام علي الرضا وليًا للعهد بالجملة التالية: «وسيطرت ميليشيات سنية على بغداد». وهو ما يبين بوضوح مشكلة الإسقاط من الحاضر على الماضي، أو كتابة تاريخ مراحل سابقة بمصطلحات الحاضر ورؤيته بعيونه.

(68) حنا بطاطو، «حول التنوع في الشعب العراقي، وتفكك مجتمعه، ومسيرته إبان الفترة الملكية =

وقبل تأسيس الدولة العراقية الحديثة، كتبت صحيفة **العرب** البغداديّة في عددها الصادر في 8 تشرين الأول/ أكتوبر 1919، أنّه توجد مسيرتا حداد على الحسين في ذكرى كربلاء في الكاظمية، واحدة للشيعة العرب وأخرى للشيعة الفرس والهنود وقوميات أخرى. وربما أدّى تهميش الشيعة بعد تأسيس الدولة إلى تقاربهم أكثر، فلم تعد ثمة أكثر من مسيرة في ذكرى كربلاء في بغداد. وظلّت المجموعة الفارسيّة تؤدي دورًا مهمًّا في المرجعيّة الدينيّة، وكانت تشتغل غالبًا في التجارة(69). ولكن إجمالًا كانت طقوس عاشوراء ومراسم الدفن من عوامل التوحيد المهمة، ومن عوامل إنتاج الشيعة طائفةً متخيلةً على مستوى إقليمي. وأميل أكثر إلى عدّها عوامل التخييل المهمة لجماعة ينتمي إليها الفرد، ولكنّها في هذه الحالة ليست جماعة يعيشها في عملية إعادة إنتاج حياته بصفته فلاحًا أو صاحب حرفة، تمامًا مثلما يساعد الحج إلى مكة في تخييل أمة إسلامية قد يلتقيها المسلم مجسّدة مرةً واحدة في حياته في تزاحم (حتى إن كان غير ودي غالبًا) لإلقاء الجمرات أو للتبرك بأستار الكعبة. ولا شك في أن التبعية لمرجعية تقليد مقيمة في بلاد أخرى تمامًا توثق أواصر التبعية الدينية عند الشيعة على نحو أكبر.

لم ينقسم العراقيون إلى طوائف اجتماعية دينية هي السنّة والشيعة. لو وجِدت طوائف في الماضي، فإنها بالتأكيد لم تقسِّم العراق إلى مناطق جنوب ووسط وشمال. فهذا كلام خرافات. وأخطر ما فيه أنه قد يتحول إلى نبوءة تحقق ذاتها في الحاضر فقط بتطهير طائفي لما يتجاوز 4-5 ملايين عراقي يعيشون من دون حدود طائفيّة فاصلة في بيئة اجتماعية باتت فجأة ترى «نحن» في مقابل «هم»، أو «نحن» مقارنة بـ «الآخرين».

لقد انتشر التشيّع بين القبائل العربيّة في جنوب العراق في القرن التاسع برضا المماليك في بغداد في مرحلة داوود باشا (وبغير رضا العثمانيين في الأستانة)،

= نحو بنية سياسية متماسكة»، في: ألبرت حوراني، فيليب س. خوري وماري ك. ويلسون (إشراف)، **الشرق الأوسط الحديث**، مج 3: **بناء الأيديولوجية القومية والسياسات حتى سنة 1950**، ترجمة أسعد صقر (دمشق: دار طلاس، 1996)، ص 214-215.

(69) Ibrahim, p. 50.

وعدّ بعض الولاة غير الودودين للتشيّع هذا التشيع تديّنًا على أي حال، ومن ثمّ فهو عامل في استقرار البداوة وتراجعها لمصلحة الاستيطان الزراعي المنتج، ووضع حدود لغياب المعايير في غزواتها وتعاملها العدواني مع الحكم المركزي. وجرى التعامل مع القبائل التي تشيّعت أيضًا على أنها حزام ممكن ضد هجمات الوهابيين من شمال نجد على جنوب العراق والعتبات المقدسة. وانقسمت القبائل نفسها أحيانًا بين من تشيّع ولم يتشيّع، ولكن لم تنشأ مناطق شيعية صرف، ولا مناطق سنّية صافية. وكانت البصرة مثلًا حتى منتصف الخمسينيات من القرن العشرين مدينة بأكثريّة سنية. وظلت كذلك حتى تسبب الازدهار الاقتصادي بهجرة من الريف ومن مناطق القبائل إلى المدينة.

كتب إسحاق نقّاش أنه بسبب سرعة تكوّن الشيعة العراقيين في القرن التاسع عشر يصعب التمييز في القيم بينهم وبين السنّة العرب إبان الحكم الملكي. ولم يحل الفقه الشيعي محل العرف العشائري، وبقي السنّة والشيعة العرب يشتركون في الخصائص الثقافيّة ذاتها؛ «والحق أنّ النزاع الرئيسي بين المجتهدين الشيعة والحكومة السنية في أوائل العشرينات كان نابعًا من التصادم بين عمليّة تكوين دولة شيعية وتأسيس الحكم الملكي السنّي في العراق»[70]، والذي يجب أن نضيف إليه تأسيس حكم ذي مرجعية قومية تستلهم نموذج الدولة الحديثة أو الدولة - الأمة، هذا إذا اتفقنا أصلًا على أنه جرت فعلًا عملية تأسيس دولة شيعية في جنوب العراق. وهي فرضية يشاركه فيها عباس كاظم، بناءً على كتب اليوميات لقادة العشائر في ثورة العشرين. فهو يرى أنّ دولة العراق قامت قبل تتويج فيصل عام 1921، وأنّه بعد انتفاضة النجف في عام 1918 جرت سلسلة محاولات لتحقيق حكم ذاتي يعتبره سلفًا للدولة العراقية. وقد أسس العراقيون حكومة مستقلة ورأسها محسن أبو طبيخ، وامتدت سلطته إلى أكثر من مدينة. تشكّلت سلطته في كربلاء وامتدت إلى كل مقاطعة استولت عليها العشائر من البريطانيين[71]. في تلك المرحلة، اعتبر المتعاونون مع بريطانيا من العراقيين الثورة شغبًا وعملًا من أعمال الغوغاء

(70) نقّاش، ص 496.

(71) المرجع نفسه، ص 32.

والعملاء لدول أجنبيّة؛ مثل تركيا وإيران والبلاشفة. ويقول «تفشّت هذه النظرة في الكتابة القوميّة العربيّة والعراقيّة، حتى استقامت نظرة ترى الشيعة عربًا غير أصلاء وعراقيين خونة»[72]. وهذا يناقض ما يقوله الكاتب نفسه من أنّ السنّة والقوميين العرب حاولوا تبني ثورة العشرين أو «سرقتها» بلغته. والحقيقة أن محاولات العشائر إقامة إدارة ذاتيه مركزها كربلاء، هي أداة ذاتية في «مناطق محررة» بلغة عصرنا، أو دولة عشائرية إن صح التعبير، وليس دولة شيعية.

لا يعترف نقّاش بوجود فوارق ثقافية وإثنية، ولكنّه مع ذلك يعتقد أنه كانت في العراق دولة شيعية آخذة في التكون. وليس هذا التقدير صحيحًا في رأينا. فـ«العصيان في 1920 كان ضد بريطانيا في المقام الأول، ولم يقترح أي بديل جغرافي للدولة العراقية التي كانت قيد التأسيس». أما المشروع الانفصالي الجدي الوحيد في الجنوب خلال فترة الانتداب» فكان بقيادة تجار سنة ومسيحيين ويهود من البصرة، لا الشيعة»[73]. وخلال الانتداب وبعده لم تنشأ أي حركة انفصالية جدية بين الشيعة. ونتيجة للتطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مع تأسيس العراق، وقع تمايز في صفوف السكان الشيعة، وتفرّقت نخبُهم. وأصبح زعماء العشائر السنة والشيعة أكثر تقاربًا من زعماء العشائر والطبقة الوسطى في المدن من الطائفة ذاتها. وأصبح الشيعة والسنة في المدن أكثر تقاربًا في ما بينهم

---

(72) المرجع نفسه، ص 46.

(73) ريدار فسر، **شيعة العراق: جذور الحركة الفيدرالية**، ترجمة فاضل جتكر (بغداد؛ أربيل؛ بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2007)، ص 11. في عام 1921، وبعد طرح الإنكليز فكرة توحيد محافظات العراق، وانتشار شائعات عن قيام مملكة عربية، وقّع 4500 من سكان البصرة عريضة تطالب بالاستقلال، مقابل 1500 معارض له. وكان واضحًا أن المحرك هو عدم رغبة نخبة البصرة (السنية بلغة عصرنا) في الخضوع لسلطة بغداد (السنية أيضًا)، إذ رأى الانفصاليون أن حكمها والخضوع لها سوف يكون أسوأ من حكم الأتراك. يفصّل الكاتب ريدر فسر في هذا الموضوع في كتابه *Basra, the Failed Gulf State* والذي ترجم إلى العربية بعنوان مختلف: ريدر فسر، **البصرة وحلم الجمهورية الخليجية: حدود الانفصالية الجنوبية ومنابع الوطنية العراقية**، ترجمة سعيد الغانمي (كولونيا: منشورات الجمل، 2008)، ص 184-185. ورأت السلطات البريطانية أن قائدي عريضة الانفصال هما أحمد الصانع وعبد اللطيف المنديل، وهما سنيان من عوائل الملاك والتجار، وتاجران آخران هما عبد الكريم السعدون، من العائلة السنية الحاكمة لحلف المنتفق الكبير، وسيد عبد علي فاخر، وهو شيعي من سكان البصرة (فسر، **البصرة وحلم الجمهورية الخليجية**، ص 185 و203-205).

من تقارب كل منهم مع الفلاحين من طائفته: ريف مقابل مدينة، زعماء عشائر مقابل فلاحين، متعلمون وغير متعلمين، عاملون في أجهزة الدولة وغير عاملين فيها. ولكن بما أنّ إسحاق نقّاش وغيره يكتب تاريخ العراق طائفيًا وكأنه انتقل من حالة شبه دولة شيعية إلى حالة أكثرية شيعية تحكمها حكومة سنية، فإنه يرى هذا التطور مؤامرة: إنها مؤامرة الحكومات العراقيّة في شق النخبة الشيعية مستغلة هذه التمايزات الاجتماعية. لكن التمايزات الاجتماعية نفسها ليست مؤامرة، بل هي نتاج عملية تحديث تعرّض لها العراق فعلًا.

ثانيًا: عروبة بحسب الطلب

وقع المؤرخون الذين أحيوا تأريخًا طائفيًا للشيعة في تناقض عَدّ العروبة واجهةً لسنّية سياسية من جهة، ومنح امتياز الدفاع عن عروبة العراق والفضل فيه للشيعة، وأن السياسيين السنة في الحقيقة كانوا أتباعًا للأتراك والإنكليز، من جهة أخرى. ففي تشرين الثاني/ نوفمبر 1914، أصدر شيخ الإسلام العثماني فتوى تفيد أنّ الجهاد فرض عين على جميع المسلمين في العالم، وأن عليهم أن يتحدوا لمقاومة بريطانيا وفرنسا وروسيا، وأن يمتنعوا عن مساعدة هذه الدول في أي حرب[74]. وكتب حسن العلوي أنّ علماء المؤسّسة التركية من السنة العراقيين لم يكتفوا بالقعود عن الجهاد، وإنما اتصلوا بالجيش البريطاني عارضين تأييدهم. ويفصل في أسماء العسكريين العراقيين وقادة العائلات السنية العريقة الذين انضموا إلى الإنكليز، ويتعامل مع الموضوع على أن هؤلاء خونة الواجب الوطني والقومي[75]، متجاهلًا ملابسات تاريخ نشوء القوميّة العربيّة من اللامركزية إلى التناقض مع السلطة العثمانية في نهاية عهد الاتحاديين.

وهو ربما لا يدرك مدى تشابهه في ذلك مع طريقة تصوير كتّاب سُنّة معاصرين موقف الشيعة العراقيين من الاحتلال الإنكلو - أميركي للعراق عام 2003، والتواطؤ مع الاحتلال الأميركي والنفوذ الإيراني. وقد لخص المؤرخ

(74) العلوي، ص 61-62.

(75) المرجع نفسه، ص 63-65.

إيلي كيدروي أنه على الشيعة العراقيين أن يستخلصوا العبر من مقاومتهم الاحتلال الإنكليزي في بداياته، ففقدوا أي تأثير في سياسة العراق حتى عام 2003، وخلاله أصبح عليهم أن يتعاونوا مع الأميركيين لكي يصبح لهم دور(76). يؤكد عباس كاظم أيضًا أن المجتهدين في النجف عدّوا احتلال عام 2003 «فرصةً ثمينة لتصحيح أخطاء المجتهدين الذين عاشوا في العشرينيات؛ إذ لم يخاطر مجتهدو الشيعة، لا سيّما آية الله العظمى علي السيستاني، بهذه الفرصة لصعود الشيعة إلى السلطة لأوّل مرّة في تاريخ العراق الحديث. فلم يكرّروا خطأ الاصطفاف مع حاكمٍ ظالمٍ مسلم لصدّ غازٍ غير مسلم كان سيغادر البلد في الأخير»(77). ويكرر ذلك وليّ نصر أيضًا(78).

إنّ التفسير الذي يقدمه المؤرخ الطائفي لسلوك الأعيان والعلماء السنّة هو تأصّل روح العبوديّة والخنوع للسلطة التركيّة التي انتقلت بسهولة إلى خنوعٍ للسلطة الجديدة الإنكليزية - الشريفية، أي إن هؤلاء السنة خانعون بطبيعتهم ينتقلون من التعاون مع احتلال إلى التعاون مع احتلال آخر. وهو ينسى طبيعة الوجهاء التقليديين في التعاون مع السلطات، كما ينسى أنهم لم يروا في السلطة العثمانية احتلالًا، فهذا تعبير جديد مستمد من المرحلة القومية؛ كما يتجاهل التناقضات التي كانت قائمة فعلًا بين الإنكليز والملك وسعيه لتوسيع صلاحياته وتحقيق سيادة كاملة للعراق في الوقت ذاته. مع نشوء القومية العربية وردة الفعل العربية الكبيرة على برامج الاتحاديين التتريكية، تعاون بعضهم مع الإنكليز لنيل

---

(76) Elie Kedourie, «The Iraqi Shiis and their Fate,» in: Martin Kramer (ed.), *Shi'ism, Resistance, and Revolution* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1987), p. 149.

لقد سرّعت ثورة العشرين في استقلال العراق ولكنّها أدت إلى حرمان أصحابها من المشاركة في دولة ساهموا في إنجازها. ولذلك عدّ المؤرخ إيلي كدوري الثورة رهانًا خسره الشيعة. وهو المؤرخ الذي يرى في العراق كيانًا مصطنعًا، يضم مجموعة طوائف لا رابط بينها. وإذا وافقنا على كلام كدوري المتمثل بأنّ الشيعة خسروا رهانهم على الثورة ضدّ الاحتلال الإنكليزي، فإنّهم تعلموا من الدرس حين قبلوا الاحتلال الأميركي في عصرنا، ما مكّنهم من الحكم.

(77) عباس كاظم، **ثورة 1920: قراءة جديدة في ضوء الوثائق التاريخية**، ترجمة حسن ناظم، دراسات فكرية؛ 2 (بيروت: دار التنوير، 2014)، ص 80-81.

(78) Vali Reza Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future* (New York: W. W. Norton, 2006), p. 91.

الاستقلال ما أصبحوا يعدّونه في مرحلة التتريك احتلالًا تركيًا. وبدلًا من ذلك يتبنى المؤرخ الطائفي الشيعي فجأةً الموقف العثماني في إدانتهم، وهو في عصرنا موقف الحركات الإسلامية؛ وذلك فقط لأنّ الفقهاء الشيعة وقفوا ضد الإنكليز. فيكتب أن الإسلام الشيعي تبنى في العراق دور الإسلام السني الثائر في المغرب والجزائر وليبيا، وتخلّف شيوخ الإسلام السني العراقيون عن هذا الدور. وهو يلوم ساطع الحصري على حذف حركة المقاومة والجهاد من كتب تاريخ تدريس تاريخ العراق[79]. والحقيقة أن القيادة التقليدية الملكية الحاكمة في العراق لم ترغب في إحياء تاريخ ثوري غير الثورة العربية الكبرى.

ولا يذكر هذا الباحث الأسباب الإيرانية لموقف العلماء الشيعة ضد الإنكليز، ولا سيّما رفض المؤسسة الدينية الإيرانية التدخل الإنكليزي في إيران. ويقوم الكاتب بأسطرة شخصيّة مهدي الحيدري، مكررًا كلامه في حوار مع قادة الجيش العثماني ويصف حتى نظراته كما توصف في الحكايات الشعبية[80]. كما يصف القمع العثماني للشيعة في جنوب العراق أثناء الحرب ضدّ الإنكليز[81] وكأن العثمانيين كانوا يطعنونهم في الظهر. ويرى أنّ حركة الجهاد العراقيّة ضدّ الإنكليز التي قادها العلماء الشيعة وبعض قادة القبائل الشيعية جعلت من العراق قطرًا واحدًا أو بلدًا واحدًا بديلًا من الولايات العثمانيّة الثلاث[82]. وعمومًا، لا يوجد «كليشيه» طائفي واحد إلا نجده في فقرات كتاب **الشيعة والدولة القومية في العراق**. ويفاخر الكاتب بالانتماء العربي للشيعة ومحافظتهم على الهويّة العربيّة في مقابل الحكام السنّة الأوائل للعراق الذين، في نظره، لم يتقنوا العربيّة وكانوا يتقنون التركيّة. وكان الوزير الشيعي الذي يعيّن في الحكومات العراقيّة الأولى هو الذي يصوغ معظم البيانات باللغة العربيّة. كانت هذه وظيفة الشيخ علي الشرقي في منصبه وزيرًا بلا وزارة. وفي حالة التمثيل بعد الدستور العثماني لم يمنح الشيعة حق

(79) العلوي، ص 109.

(80) المرجع نفسه، ص 72-73.

(81) المرجع نفسه، ص 76-77.

(82) المرجع نفسه، ص 79.

انتخاب ممثلين لهم مثل اليهود والمسيحيين[83]. ويرى حسن العلوي أنّ جمال الدين الأفغاني استقى تعويله الكبير على عروبة الإسلام وإسلاميّة العروبة من مرحلة إقامته في النجف، وأنّ محمد تقي الحائري الشيرازي يمثّل هذا التوجه[84]؛ إذ أيد جامعة الدول العربيّة، كما أكد مبايعة العراقيين للشريف حسين، إلا أنه حذر من مآرب الإنكليز.

ويذهب كاتب آخر إلى أنه منذ بداية القرن العشرين حتى نهاية الحرب العالميّة الأولى، سعى السنة لتأكيد الطابع القومي العربي للعراق، في حين سعى الشيعة لإضفاء الأهميّة على الطابع الإسلامي للعراق من خلال تشريع الجهاد والحرب المقدسة ضد الغازي الغريب[85]. في هذه الحالة، يبدو الانقسام إسلاميًّا عربيًّا وليس شيعيًّا سنيًّا. وتختلف تقييمات الكاتب إسحاق نقّاش عن كلا التقييمين، فهو يورد اقتباسات عديدة لعلماء عراقيين دعوا إلى الجهاد ضد الإنكليز، وشددوا على الطبيعة العربيّة والإسلاميّة للعراق بنفس واحد.

إن اصطناع التصارع والتضاد بين هذه الهويات هو عبارة عن فرض مصطلحات الحاضر على الماضي. فكما تعاون بعض السنة مع الإنكليز، تعاون علماء شيعة مع الإنكليز. ومنهم كاظم اليزدي الذي أصبح المرجعيّة الأولى في العقد الثاني من القرن العشرين. وكان أيضًا معاديًا لدعاة الدستوريّة الذين تزعّمهم الشيخ كاظم الخراساني. وهو الذي دعا إلى نسبية صلاحيات السلطان العثماني والشاه الإيراني. هذا التيار في المؤسسة الدينية الشيعية، المعادي للإنكليز، كان في الحقيقة إيراني الهوى وليس عربي الهوى، وانسجم موقفه مع دعم علماء الدين الإيرانيين لتقييد صلاحيات الشاه، ورفضهم التدخل الإنكليزي في شؤون بلادهم. تأثر قرار المجتهدين بدعم الثورة ضد الإنكليز عام 1920 بالسياسات البريطانيّة في إيران والعراق. فقد وقفوا ضد التدخل البريطاني في شؤون إيران السياسية والاقتصادية الذي مثّل خطرًا على التبرعات المتدفقة إليهم من إيران.

---

(83) المرجع نفسه، ص 59.

(84) المرجع نفسه، ص 114-115.

(85) دافيس، ص 38.

وشعر المجتهدون الثلاثة الكبار محمد تقي الشيرازي، وشيخ الشريعة الأصفهاني، وإسماعيل الصدر، بالقلق من الاتفاقية الإنكلو - إيرانيّة الموقعة في نيسان/ أبريل 1919. وازداد قلق المجتهدين من سعي البريطانيين، في بداية احتلالهم للعراق، لتنظيم تبرعات من إيران إلى العتبات المقدسة، وكذلك الزوار وحتى حركة نقل الموتى للدفن في النجف. كان هذا تحديًا لمنزلتهم[86].

ولا شكّ في أنّ هذا العامل تفاعل مع موقف ديني قائم من الاحتلال الإنكليزي، وهو العامل الذي ساهم في حركة الجهاد خلال الفترة 1909-1915. كان لموقف رجال الدين الشيعة من الاحتلال البريطاني وخططه في تكوين دولة العراق أثر بالغ في تحديد وضعهم في التكوين السياسي والاجتماعي لدولة العراق. يضاف إلى ذلك علاقة المرجعيّة الشيعية المتواصلة بما يجري في إيران؛ إذ حارب رجال الدين الشيعة النفوذ البريطاني في إيران، وقاوموا احتلال البصرة في تشرين الثاني/ نوفمبر 1914 في نوع من الوحدة مع السلطة العثمانيّة. ولم يكن هذا موقفًا عروبيًا كما صوّره حسن العلوي، بل كان امتدادًا لموقف المؤسسة الدينية في إيران، وقد تأثر - من دون شك - بتحسن العلاقة بالسلطة العثمانية في العهد الحميدي والتغيرات التي طرأت عليها في القرن التاسع عشر، واستخدم الخطاب العروبي في فضح العرب الذين تعاونوا مع الإنكليز[87].

وبعد هزيمة القبائل الشيعية والجيش العثماني عام 1915، انهارت المقاومة المشتركة ضد البريطانيين. كما نشأ صدام بين العثمانيين والسكان المحليين الشيعة، انسحبت بعدها القوات العثمانيّة، وتركت النجف وكربلاء والعمارة للاحتلال البريطاني.

ولكي نضع الأمر في سياقه التاريخي، نذكر أن النجف وكربلاء، في القرن التاسع عشر، كان فيهما 14 مجتهدًا عراقيًا عربيًّا، مقابل 46 مجتهدًا من الفرس

---

(86) نقاش، ص 119-120.

(87) رأى عبد الله النفيسي أن المعركة كانت جهادًا، والتحشيد كان دينيًا قام به المجتهدون العرب. ولم تكن دوافعها قبلية، وأن المجتهدين الداعين إليها كانوا من العرب الذي تضرروا من الحكم، وأن الجهاد لم يفشل بل الأتراك هم الذين فشلوا. يُنظر: النفيسي، ص 8.

و6 مجتهدين لبنانيين ومجتهدَين اثنين من الأتراك. وقد فصّل طالب الرفاعي في وصف هذا الوضع في الحوزات والخلافات بين المراجع والتنافس بينهم، مؤكدًا وجود تمييز بين العجم والعرب، وأنّ الإيرانيين لن يتبعوا مرجعًا إلا إذا أعادوه إلى أصل فارسي، كما أعادوا السيد الحكيم إلى البروجردية أي طبعوه بطابع العجمة. لو أنّ محمد باقر الصدر بقي حيًّا، لقُلِّد بصفته أصفهانيًا، لأنّ جدّه صدر الدين كان معروفًا بـ «أغايي أصفهاني»، وهم تحدروا إلى إيران من جبل عامل. كانت الكثرة بين الطلاب والأساتذة في النجف من الإيرانيين، وكذلك الموارد المالية. ويكون المرجع محترمًا إذا دعمه البازار الإيراني، «فالقصة مال واقتصاد في الأخير [...] وللسياسة دورها أيضًا»[88]، لأنّ السياسة الإيرانية أرادت إخراج المرجعيّة من إيران إلى النجف، وسيطرة الجانب الإيراني في الحوزة الدينيّة في النجف. «فإذا كان هنالك عشرة طلاب عرب يكون مقابلهم مئة طالب حوزوي إيراني. إذا كان هناك مجتهدان عربيان هناك مقابلهما عشرون مجتهدًا إيرانيًّا فارسيًّا»[89]. وحصّة الخبز تأتي من إيران. وبعد 14 تموز/ يوليو 1958، أصبح هنالك متدينون عرب يدفعون الحقوق. وكذلك كان الصرف على العتبات المقدسة؛ من تذهيب القباب، وفرش المساجد بالسجّاد الفاخر الذي كان يأتي من إيران أيضًا[90].

كان اهتمام غالبيّة المجتهدين بالسياسة في إيران أشد منه في العراق. وهذا بالنسبة إلى العلماء المهتمين بالسياسة أصلًا. والمجتهدون العرب هم الذين شكلوا منظمات سياسة في العهد الجمهوري، نذكر منهم محمد باقر الصدر، ومحمد مهدي حكيم، ونعمة الله الجزائري، ولكنّ المجتهدين من أصول عربيّة كانوا أقليّة بين العلماء.

وجدت الدعاية الدينيّة الشيعية أنّ احتلال قوات أللنبي البريطانية لفلسطين آخر الحروب الصليبيّة ضدّ الإسلام وأخطرها، «ودُعي المسلمون كافّةً إلى حمل السلاح ضد محاولات الدول المسيحية لهدم أركان الدين الإسلامي في سورية

---

(88) رشيد الخيون، **أمالي السيد طالب الرفاعي**، ط 2 (بيروت: دار مدارك، 2012)، ص 262.

(89) المرجع نفسه، ص 263.

(90) المرجع نفسه، ص 272.

وفلسطين والعراق»[91]. أما غالبيّة السكان الشيعة فقد اختلفت مع رأي المجتهدين ودوافعهم. كان هؤلاء أقرب إلى الدعاية الشريفيّة (من مؤيدي العائلة الهاشمية) التي رمت إلى استقلال العراق، وليس إلى التحريض الديني ضد المسيحيين. كان عنصر استقلال العراق عند هذا الجزء من الشيعة أقوى من عنصر الدعاية الدينيّة ضدّ الكفار التي بثّتها المرجعيات الإيرانيّة الأصل غالبًا.

ومع نشر قرارات مؤتمر سان ريمو (1920) حول توزيع الانتدابات، ومنها الانتداب الإنكليزي على العراق، تعاون الشريفيون والمجتهدون ضد الانتداب في النجف وكربلاء والكاظمية وبغداد. وساهمت جمعيّة سريّة هي «حرس الاستقلال» في الوحدة بين الشيعة والسنة[92]. وأصبح إلهاب المشاعر الإسلاميّة ضد البريطانيين قضيّة دعاية وطنيّة، وليس دعاية دينية. واحتفل السنّة بالمولد النبوي، وأقام الشيعة مراسم العزاء في الوقت نفسه، ونظمها حرس الاستقلال في البيوت والجوامع. ونظمت القصائد ودبجت الخطب في مديح الوحدة بين الشيعة والسنّة[93]. وبعد الثورة انتهى التحالف القصير المدى بين المجتهدين والشريفيين[94]، وبقي البريطانيون مسيطرين على العراق، وكتب مسؤول بريطاني في تلخيص الثورة «إنّ للأجيال اللاحقة من ساسة العراق أن يقدروا الجميل الذي يدينون به للبريطانيين في إنقاذهم من النجف»[95]. وبدأ الإنكليز يمهدون لتتويج فيصل ملكًا على العراق مشترطين أن يتم ذلك بطلب من قوى وهيئات وطنية عراقية. وكان طلب تنصيب أمير عربي هاشمي رائجًا ومقبولًا في أوساط ثورة

(91) نقاش، ص 121.

(92) المرجع نفسه، ص 122.

(93) المرجع نفسه، ص 124.

(94) أطلقت التسمية هذه على النخبة التي أحاطت بفيصل من ضباط الجيش العثماني الذين انشقوا وانضموا إلى الثورة العربية، وكذلك الموظفين والنخب الإدارية العثمانية التي تولت المناصب الحكومية في بداية عهده واستبدلت بذلك البريطانيين والهنود. يُنظر: علي حسين الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، من بداية العهد العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر**، ج 6/1 (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1976)، ص 40-41.

(95) المرجع نفسه، ص 127.

العشرين[96]. ووقّع مثل هذا المطلب أعيان كربلاء ومشايخهم في حزيران/ يونيو 1919[97].

حين نُصّب فيصل ملكًا في عام 1921، رحّب بعض المجتهدين مثل محمد مهدي الخالصي (1306-1343هـ/ 1888-1963م) ومحمد الصدر بهذه الخطوة، ورفض ذلك بعض ذوي النفوذ مثل المرجع الأعلى أبي الحسن الأصفهاني (ت. 1365هـ/ 1943م) ومحمد حسين النائيني لاعتقادهم أنّ فيصل لن يعارض الوجود البريطاني كونه في الواقع أداة في يد الإنكليز. ولم يكن أيٌّ من هؤلاء مدفوعًا بدوافع عربية في تقديرنا. وأجمع هؤلاء الذين تبنوا مواقف مختلفة من فيصل، أي الأصفهاني والخالصي والنائيني، في عام 1922، على مقاطعة انتخابات المجلس التأسيسي. وعلى إثر فشل الحكومة في إجراء الانتخابات، اضطرت إلى التنحي. ولم تكن إيران قد اعترفت باستقلال العراق.

وفي هذه المرحلة، بدأت الإشارة إلى الأصول الإيرانيّة لبعض المجتهدين وعدّهم دخلاء[98] وغرباء «متهوسين على التمادي في التضليل»[99]، وذلك في بيان للحكومة، وأُبعِد الخالصي. «وكانت الحكومة قد سبرت غور الأهلين، بقبضها على ولدي الشيخ مهدي الخالصي، وبإصدارها هذا البلاغ شديد اللهجة، ورأتهم ميالين إلى الهدوء والسكينة»[100].

كان خطاب قادة ثورة العشرين خطابًا عربيًّا يدعو إلى تأسيس دولة عربيّة

---

(96) نظمي، ص 416-423.

(97) Wiley, p. 155.

(98) نشرت صحيفة حزب الحر، وهو حزب عبد الرحمن النقيب، المسماة **العاصمة**، أن الدعوة إلى مقاطعة الانتخابات دعوة إيرانية. يُنظر: الوردي، **لمحات اجتماعية**، ص 224.

(99) الحسني، ج 1، ص 154.

(100) كتب عبد الرزاق الحسني، في **تاريخ الوزارات العراقيّة في بغداد**، أنّ الملك فيصل فكّر منذ أيار/ مايو 1920 أن يطرد العلماء المعارضين لسياسته من العراق، إلا أنّ مستشاريه جعلوه يعدل عن هذه الفكرة. وبعد انتشار دعوة المقاطعة أوعز إلى الصحافة الموالية له أن تقوم بالدعاية أنّ فكرة المقاطعة هي فكرة غريبة معادية للقوميّة العربيّة، وأنّه ليس من حق مؤيدي الإضراب من المراجع الإيرانيين أن يتدخلوا في شؤون العرب. يُنظر: المرجع نفسه، ص 175.

وحكومة عربيّة، والعمل من أجل جامعة الدول العربيّة. لم يعكس هذا الخطاب أيديولوجيا قوميّة أو غيرها، بل كان متطلعًا إلى الانسجام مع بقية مكونات الشعب العراقي في الصراع ضد الإنكليز. تمثّل ذلك خاصة بالشيخ محمد باقر الشبيبي[101]. كما برزت الهويّة القومية العربية في الصراع مع الإنكليز خلال مواجهة أطروحات الكولونيل ولسن، وكيل الحاكم الملكي في العراق، لـ«تهنيد» العراق بتوجيه هجرة هنديّة إليه لربط البصرة بالهند، وتحويل الخليج العربي إلى امتداد للمحيط الهندي. ويؤكد حسن العلوي «أنّ ثورة العَشرين التي قادها المجتهدون الشيعة ونفّذتها عشائر الفرات الأوسط واشتعلت في أرجاء العراق، هي التي أجهزت على هذا المخطط، وحفظت العراق جزءًا من الوطن العربي، وحالت دون تدمير ثقافته وتراثه القوميين»[102]. ولا يفرد فيها أيّ دور لبقية قطاعات الشعب العراقي في الواقع، لتصبح الوطنية العراقية إنجازًا طائفيًّا شيعيًّا. وهؤلاء الفقهاء وزعماء الفرات الأوسط وقادة الحركة الوطنيّة في بغداد هم مؤسسو العراق الحديث، وليس عبد الرحمن النقيب ونوري السعيد وعبد المحسن السعدون وياسين الهاشمي وجعفر العسكري[103]. صحيح أنّ السياسيين العراقيين والمؤرخين الرسميين لم يعطوا قادة الثورة العراقيّة الحقيقيين حقهم، بل إنّ ناجي شوكت الذي يعترف في مذكراته بدور هذه الثورة، ويؤكد ديْنَ العراق لثورة العشرين هذه، يعزو قيام الثورة العراقيّة إلى تأثيرات مصطفى كمال باشا وأعوانه أحرار تركيا، وتأثير مقاتلتهم القوات اليونانيّة في محيطها[104]، ولكن هذا لا يعني من ناحية أخرى صحة تغييب دور قطاعات أخرى من الشعب العراقي. وأنه من باب أولى التمييز بين دور عشائر الفرات الأوسط في الثورة وتسمية بعض المؤرخين له بصفته دور الطائفة الشيعية.

لكننا نلاحظ هنا استخدامًا لعملية التأريخ في صراع على هوية العراق. وفي مرحلة خوض الصراع هذا (تسعينيات القرن الماضي)، جرى التشديد على عروبة

(101) العلوي، ص 129.
(102) المرجع نفسه، ص 132.
(103) المرجع نفسه، ص 135-136.
(104) المرجع نفسه، ص 137.

الشيعة في مواجهة تعجيمهم، عندما كان الهدف إقناع الولايات المتحدة بإسقاط نظام البعث من دون أن تخشى سيطرة إيرانية. أما بعد إسقاط النظام واحتلال العراق فبدأت عملية تهميش الهوية العربية عند المؤرخين، ولا تكاد تُلاحَظ محاولات لتأكيد عروبة الشيعة.

تقوم فرضيّة كتاب عباس كاظم عن ثورة العشرين على أنّه تمت سرقة ثمرة ثورة 1920 من الفرات الأوسط، وجرى تهميش أهله طوال ثمانين سنة لاحقًا، وأُسيء استعمال الثورة نفسها؛ إذ عزت قيادات أخرى الثورة إلى نفسها، وكانت مشاركتها في الثورة لاحقةً أو عرضيّةً أو معدمةً[105]. وإنّ الدرس الأساسي الذي تعلمه العراقيون من الانتفاضات التي شهدتها مدن العراق في عام 1915 هي أنّه من دون العشائر تبقى كلّها انتفاضات محليّة وقصيرة الأمد. إنّ مشاركة العشائر هي التي ميّزت الفترة الممتدة بين حزيران/ يونيو وتشرين الثاني/ نوفمبر 1920[106]. ويتفق الكاتب مع ما سبق أن بيّنه وميض نظمي عن مشاركة السنّة والشيعة والمسيحيين احتفالاتهم وعزاءاتهم في الفترة 1919-1920 في تظاهرة وحدة وطنيّة ضد الاحتلال البريطاني. ولكنّه يؤكد أنّ ثورة 1920 كانت أساسًا ثورة قامت بها العشائر، على الرغم من مشاركة المناطق الحضرية غير القتالية، حيث ساهم المثقفون في بغداد والمدن الأخرى في وضع إطار أيديولوجي للثورة وتزويد العشائر بالوعي الوطني، لكنّ هذه المدن الكبرى لم تشترك في القتال ولم يشعر فيها البريطانيون بالتهديد. وهذا ينطبق أيضًا على كربلاء والنجف والكوفة التي لم تشترك في البداية إلا أنّها حُوصرت وهوجمت واستولت عليها العشائر. المقصود هو كربلاء والنجف والكوفة والديوانية. وعمومًا يقول الكاتب إنّ أهل المدن كانوا أوّل من يستسلم ويذعن لشروط البريطانيين بينما بقيت العشائر تقاتل حتى نهاية الثورة[107].

ويذكِّر هذا الكلام بنقاشات تثيرها لدى الناشطين والباحثين على حد سواء

(105) مقدمة المترجم حسن ناظم، في: كاظم، ص 10.

(106) المرجع نفسه، ص 18.

(107) المرجع نفسه، ص 22.

انتفاضات أو ثورات عربية معاصرة، بما فيها الانتفاضات الفلسطينية ضد الاحتلال الإسرائيلي، وحتى الثورة التونسية والسورية، إذ ينقسم المتناقشون بين من يؤكد أهمية الريف وقدرته على الاستمرار والانتقال إلى العمل المسلح، ومن يرى أن خصوصية الثورة التي تميزها من أعمال الاحتجاج تكون في تأطيرها السياسي الفكري، وانضمام الفئات المدينية من طبقات وسطى ومثقفين وغيرهم إليها، وإن كانت مشاركة هذه الفئات عادة أقل عنفًا وأقل ديمومةً.

ووفق عباس كاظم أعاد التأريخ العراقي الرسمي توطين الثورة ونقلها من منطقة الفرات الأوسط ذات الثقل الشيعي إلى منطقة الفرات الأعلى ذات الثقل السنّي، ومُنحت أدوارٌ إلى أشخاص كانوا هامشيين فيها، فهُمّش شعلان أبو الجون ومحسن أبو طبيخ ونوري الياسري، واستبدلت بهم شخصيات سنّية مثل الشيخ ضاري بن محمود الزوبعي وآخرين. كما جرى تهميش الأماكن التي جرت فيها الثورة[108]. ويبدو أنّ البريطانيين رأوا أنّ المؤسّسة الدينيّة العراقيّة وقفت وراء العشائر لإقامة حكومة دينيّة[109]، في حين نظر غلوب باشا في كتابه **مغامرات في بلاد العرب** الصادر عام 1978 إلى استياء العشائر من الحكم الاستبدادي للشيوخ الذين فُرضوا عليهم من طرف البريطانيين[110]، والحكم الاستبدادي للضباط البريطانيين. لكنّ الكاتب لا يتفق مع غلوب باشا؛ إذ يرى أنّ العشائر اتبعت شيوخها في قتال البريطانيين[111].

أمّا حنا بطاطو فيعتبر الثورة ثورة عشائريّة، ويعتبر تاريخ العراق حتى سحق الانتفاضات العشائرية في عامي 1935-1936 تاريخَ مشايخه وعشائره. وبعدها «استعادت المدن ذواتها بشكل نهائي» وأصبح تاريخ العراق هو تاريخ بغداد. أما ثورة العشرين فمن صاغ الأفكار الوطنيّة فيها هي النخبة المثقفة. ويسأل «ماذا

---

(108) المرجع نفسه، ص 48.

(109) المرجع نفسه، ص 54-55.

(110) John Bagot Glubb, *Arabian Adventures: Ten Years of Joyful Service* (London: Littlehampton Book Services, 1978), pp. 28-29.

وكذلك: كاظم، ص 56.

(111) كاظم، ثورة 1920.

كان في ثورة 1920 من وطنيّة باستثناء محاولة الوطنيين الذين لا يكاد عددهم يُذكر لاستخدام العشائر من أجل أهداف وطنيّة؟»[112]. ويضيف بطاطو في موضع آخر أن الصحافة والنهضة الأدبيّة ساهمت في بلورة الهويّة العربيّة المشتركة بين العراقيين، بما في ذلك الاهتمام بالتاريخ المشترك، لكنّ ما ساهم في بلورتها هو الغزو الإنكليزي 1914-1915، ولا سيّما في الانتفاضات المختلفة ضد الاحتلال التي بلغت الذروة عام 1920. و«للمرة الأولى منذ قرون عديدة نجد الشيعة يقفون سياسيًّا جنبًا إلى جنب مع السنّة، ويكافح أهالي مدينة بغداد ورجال القبائل من الفرات من أجل قضيّة مشتركة»[113]، بما في ذلك احتفالات دينية مثل الموالد والتعزيات في المآتم الشيعية، التي يقول بطاطو إنّ ظاهرها كان دينيًّا في حين أن باطنها سياسي. وتعتبر فيبي مار في كتابها **تاريخ العراق الحديث** (1985) أن محرك الثورة مشاعر مناهضة لبريطانيا «أججها القوميون في بغداد والقادة الدينيون لعتبات المقدسة وقادة القبائل في الفرات الأوسط»، ومع أن دوافعهم كانت متباينة، فإنهم توحدوا في الرغبة في التحرر من الحكم البريطاني بحسب الكاتبة، إذ تقول: «ومن مزايا الحركة التعاون غير المسبوق بين الطائفتين الشيعية والسنية»[114].

إن محاولة اختزال ثورة العشرين في العشائر لا تفضي إلى احتكار الوطنية العراقية من طرف بعينه، كما يهدف من يقوم بهذا الاختزال، بل إلى نزع الصبغة الوطنية عنها بتحويلها إلى مجرد انتفاضة عشائرية، تتباين دوافع القائمين بها. في حين أنها لم تكن مجرد انتفاضة عشائرية، ولم تكن أيضًا حركة تحرر وطني، ويفترض أن تفهم الثورة في سياق تشكل وعي وطني. ومن هنا تنبع أهميتها.

لم تكن ثورة العشرين ثورة وطنية عراقية كما نفهم حركات التحرر في عصرنا، فلم تكن هذه المشاعر والهوية قد تبلورت بعد، بل كان خطابها عروبيًا وإسلاميًا في الوقت ذاته. ولكنّها ساهمت في صنع الوطنية العراقية. صحيح أنّ ضباط حزب

---

(112) بطاطو، **العراق، الكتاب الأول**، ص 147، وكاظم، ص 57.

(113) بطاطو، «حول التنوع في الشعب العراقي»، ص 218.

(114) Phebe Marr, *The Modern History of Iraq*, 3rd ed. (Boulder, CO: Westview Press, 2012), p. 23.

العهد من السنّة، والنخب المشاركة في الحكم مع الإنكليز في بغداد لم يقفوا مع الثورة، وتجنبوا إحياء ذكراها لاحقًا، إلا أن الاستنتاج من هذا أن المسألة طائفية، والثورة شيعية، هو استنتاج مغلوط. كان هذا موقف نخب متعاونة مع الإنكليز وتسعى لتأسيس كيان وطني عراقي بالتعاون معهم، ضد ما رأوا فيه ثورة قبائل وعامة وغوغاء ورجال دين إيرانيين؛ ولكن من ناحية أخرى نشأت روابط وطنية جامعة للسنة والشيعة، كما بيّن وميض نظمي في كتابه عن ثورة العشرين، وكذلك عبد الله النفيسي في شرحه للمرحلة بدءًا من انتشار الدعاية الشريفية بين القبائل في الفرات حتى انتخاب لجنة المندوبين من أعيان سنة وشيعة في مسجد في بغداد للتفاوض مع الإدارة البريطانية[115].

مع اندحار ثورة 1920، رفض البريطانيون تمثيل المجتهدين لعشائر الجنوب والوسط، ورفضوا التفاوض مع آية الله شيخ الشريعة الأصفهاني. وبعد وفاة الأصفهاني توسّع الخلاف بين قادة العشائر العربية الشيعة والمجتهدين الإيرانيين. وازداد نفوذ المجتهدين العرب ذوي المراتب الأدنى، ومنهم علي كاشف الغطاء وابنه أحمد ومهدي الخالصي ومحمد الصدر في الكاظمية. وكان هؤلاء المجتهدون يدعمون فيصل دعمًا مشروطًا[116]. وكانت مصلحة الملك تكمن في إضعاف المجتهدين الفرس؛ وذلك من أجل محاولة تحقيق توازن بين الشيعة والسنّة في ظل حكمه من دون أن يتمكن طرف خارجي أو داخلي من تحريك جماعة سكانية مذهبية كاملة ضدّه.

بعد توقيع المعاهدة الأنكلو - عراقيّة في تشرين الأوّل/ أكتوبر 1922، دُعي إلى انتخاب الجمعيّة الدستوريّة التي يفترض أن تصدّقها، ودعا المجتهدون إلى مقاطعة هذه الانتخابات، ووصف بعضهم الملك بأنّه عميل بريطاني. وأصدر الخالصي والأصفهاني والنائيني فتاوى تحرّم اشتراك المسلمين في الانتخابات. وبدأت الحكومة تهيئ الرأي العام لاتخاذ إجراء ضد «العملاء الأجانب الذين لا

(115) النفيسي، ص 130-135.

(116) نقاش، ص 146-148.

ينتمون إلى العراق»(117)، كما بيّنا سابقًا. وقد اقتبس عبد الرزاق الحسني تقريرًا بريطانيًا من عام 1927 يقيّم فيه أحداث ذلك العام الطائفية (وفي أحداث الكاظمية وسامراء) ويقارنها بالدعوة إلى المقاطعة في عام 1923؛ إذ يقول: «إنّ هنالك مجالًا للاطمئنان عندما نتصور أن ما أظهره الشيعة من عدم الارتياح إلى نفوذ السنة الغالب في حكومة البلاد كان أقل غلوًا، وأكثر انطباقًا على أحكام الدستور من مقاطعة الانتخابات في عام 1923»(118). نلاحظ أنه يكتب عن عدم ارتياح الشيعة، ونفوذ السنة، ولكنّه يظهر أن النزعة إلى تناقص.

في 25 حزيران/ يونيو 1923 أُبعد الخالصي وأبناؤه وابن أخيه، وهم عرب أخذوا الجنسيّة الإيرانيّة خلال الفترة العثمانيّة تهربًا من التجنيد. وكان الخالصي قد بايع فيصل علنًا ودعا إلى بيعته بمنشور في صحيفة(119). اتهم الملك المجتهدين الذين أرادوا إبعاده بعدم ولائهم للمملكة. ولم يتجاوب الشيعة مع المجتهدين، ولا سيّما العشائر العربيّة الشيعية التي تضامنت مع الحكم الملكي الجديد.

وبعد ذلك غادر تسعة مجتهدين العراق إلى إيران، ومنهم النائيني والأصفهاني واستقروا في قم(120). كان هذا الإبعاد ضربةً للنفوذ الإيراني في العراق، وتعزيزًا لقوة الحكومة في مقابل المؤسّسة الدينيّة، كما ساهم ذلك في صعود المجتهدين العرب في المؤسّسة الدينيّة الشيعية في العراق خلال العهد الملكي وبعده. وتوافق ذلك مع توجّهات الملك فيصل لوضع حدود بين الدين والسياسة؛ وذلك في اتجاه معاكس لما كان يجري في إيران لناحية تدخل المؤسّسة الدينيّة في السياسة. وقبل أن يسمح الملك للمجتهدين الكبار بالعودة، ضمِنَ تعهدًا منهم بعدم التدخل

(117) المرجع نفسه، ص 154.

(118) الحسني، ج 2، ص 116.

(119) يذكر علي الوردي ما جرى بين الخالصي والملك على نحو مفصّل، وينقل ذلك من مذكرات ابنه الذي يزعم أن البيعة كانت بشرط تحصيل استقلال العراق، وأن الملك يغادر العراق متى طلب الخالصي منه ذلك، وأن ينصاع للفقيه المجتهد الشهير. وهو ما لا نرجح حصوله. يُنظر: الوردي، **لمحات اجتماعية**، ج 6/ 1، ص 107-110.

(120) نقاش، ص 155.

في السياسة[121]. وفي هذه الفترة أيضًا توقفت عمليّة التشييع التي حوّلت غالبية السكان إلى المذهب الشيعي في القرن التاسع عشر.

وعمومًا تراجع وزن مرجعيّة القيادة الدينيّة في العراق، وانتقلت إلى قم بصفة رسميّة بعد وفاة أبي الحسن الأصفهاني في عام 1946. وفي قم، ظهر حسين البروجردي خريج حوزة «النجف» مرجعًا أوّل للتقليد. وفي مقابل إضعاف المؤسّسة الدينيّة والاتحادات القبليّة الكبرى، عزّز كل من النظام الملكي والبريطانيين علاقته بشيوخ العشائر الشيعية كوسطاء مع السكان. ومُنح الشيوخ امتيازات اقتصاديّة لتمكينهم من الاستيلاء على الأرض وتملّكها، وعددًا كبيرًا من المقاعد البرلمانيّة[122]. وأدّى تحسّن الوضع الاقتصادي لشيوخ العشائر، وتعاظم مصالحهم المشتركة مع المركز في العاصمة، إلى إضعاف وزن هويتهم الطائفيّة ودورها. كما «لعبت» الحكومة على التمايز القومي، فقادة العشائر هم عرب، في حين أنّ غالبيّة المجتهدين من الإيرانيين. وهكذا نجحت الدولة في شق النخبة الشيعية، ولم يتمكن المجتهدون من تعبئة شيوخ العشائر، أو تنظيمهم، ضد البريطانيين حتى بعد غارة الإخوان من السعوديّة على العراق في عام 1922.

وتبنت النخبة الحاكمة موقفًا عربيًا واستقلاليًا عراقيًا في هذه المرحلة تحديدًا؛ فقد شدّد عبد المحسن السعدون رئيس الحكومة الجديدة على ضم الموصل إلى العراق، ولم يتنازل عنها لتركيا. وفاوض الإنكليز واتفق معهم على إنهاء الحماية بعد أربعة أعوام من توقيع معاهدة السلام مع تركيا.

وكان الملك يقوم بجولات لزيارة الشيوخ في المناطق الشيعية. وفي تلك الفترة، جرى استحضار الذاكرة العباسية عن الشعوبية ودور تدخل الفرس في إضعاف الخلافة في مراحلها النهائيّة. كان استحضارها موجّهًا ضد الإيرانيين وليس ضد الشيعة. فهذا الخلط متأخر. وظلّت الدولة العراقيّة تراهن على الحس الطبقي والقومي لشيوخ العشائر، والذي يجمعهم مع النظام في بغداد، في مقابل

(121) المرجع نفسه، ص 162.

(122) المرجع نفسه، ص 163–164.

الهويّة الطائفيّة. وعادت الدولة العراقيّة إلى هذه الاستراتيجية من جديد في فترة حصار نظام صدّام حسين بعد حرب الخليج.

قامت السياسة البريطانيّة في العراق، منذ حصار النجف في عام 1918 وقصفها[123]، على إقصاء الشيعة عن المناصب الرفيعة في إدارة العراق. واتجهت إلى الاعتماد على الوجهاء العرب في المدن الكبرى، ولا سيّما الأشراف، وكذلك على الأغنياء المسلمين واليهود. وكان المرشح للقيام بالدور الرئيس هو نقيب الأشراف وزعيم الطائفة القادريّة رئيس بلديّة بغداد عبد الرحمن النقيب الذي وقف إلى جانب الإنكليز في احتلال العراق[124]. وكان عبد الرحمن النقيب وجيهًا تقليديًا، تعامل مع الإنكليز كما تعامل مع الأتراك، ولم يمثل هو الآخر هويّة عربيّة من أي نوع، ولم يطالب بحكومة عربيّة، بل رأى أنّ من حق الإنكليز حكم العراق بالغلبة[125]. واعتقد في مقاربة أرستقراطية طبقية أن غالبية الشعب العراقي مؤلفة من العامة والجهلة غير القادرين على حكم أنفسهم، ومن ثمّ فمن حق الإنكليز التغلب، ومن واجبهم بصفتهم قوة متحضرة أن يحكموا العراق. ولم تكن هذه مقاربة فيصل والنخبة التي أحاطت به من الاستقلاليين والقوميين الذين طالبوا الإنكليز باحترام تعهداتهم نحو العرب والعراقيين. وكانت السياسة البريطانيّة تشجّع النبرة العربيّة حين تتفق مع مصالحها، وتعاديها حين لا تتفق معها؛ إذ شجعتها ضدّ الدولة العثمانيّة، ثمّ تخوفت منها بعد هزيمة العثمانيين.

وفي خضم ثورة العشرين، صعد خطاب مؤيد للإنكليز يهدف إلى تنفير السنّة من الثورة؛ كونها ليست عربيةً خالصةً. كان هذا بعد تنكر الإنكليز للثورة العربية

---

(123) بعد انتفاضة بقيادة جمعية النهضة الإسلامية وقتل ضابط إنكليزي. يُنظر: النفيسي، ص 56-57.

(124) العلوي، ص 143-144.

(125) المرجع نفسه، ص 145-146. في عملية هجاء لشعب عبد الرحمن النقيب وقاعدته الاجتماعية، كتب المؤلف نفسه أن عبد الرحمن النقيب لم يواجه المصير الذي واجهه زميله السوري علاء الدين الدروبي الذي ترأّس حكومة بعد معركة ميسلون، مثلما ترأّس عبد الرحمن النقيب حكومة بعد ثورة العشرين. وكلاهما رجل دين من رجالات المرحلة العثمانيّة. الفرق أنّ السوريين قتلوا علاء الدين الدروبي وعبد الرحمن اليوسف، ولم يحصل مثل هذا في العراق.

الكبرى ووعودهم للشريف الحسين بن علي. فصوّرت معاهدة 1922 بين العراق وبريطانيا على أنّها في مصلحة العرب، وأنّ معارضيها معارضون للقوميّة العربيّة والعروبة. في هذه المرحلة، بدأ الطعن في انتماء من يعارض سياسة الحكومة. وأصبح المعادي لسياسة الحكومة هو العدو القومي، فمثلًا عُدّ الشيخ مهدي الخالصي عدو العروبة وفقًا لبيان عبد المحسن السعدون (1879-1929) رئيس الوزراء، بعد نفي الخالصي إثر دعوته إلى مقاطعة الانتخابات من العراق[126]. وكتب حسن العلوي أنه «منذ ذلك الحين حتى يومنا هذا سيطر الاستخدام الجديد للعروبة في العراق، ولم تعد عروبة الحركة الاستقلاليّة يمثلها مؤتمر المشخاب الذي عقده زعماء النجف والفرات الأوسط (11 تموز/ يوليو 1920)، وأبرق في ختام أعماله إلى المندوب السامي البريطاني والملك فيصل رافضًا الانتداب»[127]. والحقيقة أن الطرفين استخدما العروبة. فالعلماء الإيرانيون في سجالهم ضد أعيان بغداد اتهموهم بخيانة مبادئ الثورة العربية الكبرى، والتخلي عن عروبة العراق، في حين اتهم الأعيان الذين تعاونوا مع الإنكليز في إنشاء العراق دولةً الآخرين بالولاء لإيران. هذه مواقف سجالية وليست مبدئية، وهدف كل طرف منها فضح لامبدئية الطرف الآخر. وهذا هو الأمر الذي يستمر حاليًّا في استخدام العروبة بحسب الطلب. ودلّ ذلك، على الأقل في تلك المرحلة، أن الهوية الصاعدة كانت العربية وليس الطائفية، والدليل أن القوى المتصارعة جميعها كانت «تتمسح» بها.

يسمي حسن العلوي الشيعة الذين بايعوا عبد الرحمن النقيب «عملاء شيعة»، والسنّة «وطنيين سنّة»[128]. وهو بذلك يسقط تقسيمات العراق الطائفية السياسية من تسعينيات القرن العشرين على التاريخ. تجلّى هذا الجنس الأدبي في الكتابة

(126) بعد ترحيل قادة المجتهدين من العراق إثر تورطهم في مقاطعة الانتخابات، والإشارة إلى أصول بعضهم غير العربيّة، نجح الحكم في اجتذاب شيوخ القبائل الشيعة. ومع أنّ فيصل عربي من الحجاز في حين أنّ الشيخ محمد مهدي الخالصي كان عربيًا عراقيًا، فإنّه نجح بالتعاون مع السعدون رئيس حكومته في تعميم صورة المجتهد من أصل غير عربي. فقد كانت غالبيّة المجتهدين فعلًا من أصول غير عربيّة. وعبد المحسن السعدون الذي تولى رئاسة الوزراء عام 1922 هو ضابط عراقي سابق في الجيش العثماني. وكان الضباط العثمانيون عمومًا من السنة، وأصبحوا جزءًا من النخبة الحاكمة في العراق.

(127) المرجع نفسه، ص 154.

(128) المرجع نفسه، ص 162.

التأريخية في تسعينيات القرن الماضي بأسلوب آخر بعد عقدين. فمؤيدو نوري المالكي وغيره من الشيعة العراقيين بعد العقد الأول من القرن الحادي والعشرين عُدّوا وطنيين شيعة، أما المعارضون السنة فوسموا المتعاونين مع العملية السياسية من السنة بأنهم عملاء.

لم تكن المرجعيات الدينيّة موحدة في موقفها من العثمانيين، فمنها من قبل الاحتلال البريطاني مثل بعض السنّة؛ إذ أرادوا ضمان مصالح الشيعة. «وفي نهاية عام 1918 أبدى مرجع التقليد محمد كاظم اليزدي وجهة نظره للمفوض البريطاني في بغداد آرنولد ولسن. وعبّر عن مقاربة مشابهة لمقاربة عبد الرحمن النقيب. فقال إنّه يتحدث بالنيابة عن هؤلاء الذين لا يستطيعون أن يتحدثوا عن أنفسهم. وبغض النظر عما ستفعله الحكومة عليها أن تأخذ في الاعتبار مصالح الشيعة، ولا سيّما الجماهير العاجزة وغير القادرة على التعبير عن نفسها. الناس ليسوا متحضّرين وتنصيب مسؤولين عرب سيؤدي إلى فوضى، فهم لم يتعلموا الأمان بعدُ وحتى يصلوا إلى هذه المرحلة يجب أن يكونوا تحت تصرّف الحكومة ولا يوجد حتى الآن أي شخص يمكن أن يُقبل كأمير»[129]. عارض جميع المجتهدين الشيعة هذا الموقف، خصوصًا محمد تقي الشيرازي وشيخ الشريعة الأصفهاني، وكذلك ممثلو العامّة (من غير رجال الدين) مثل جعفر أبو التمن ومحمد باقر الشبيبي ومحمد رضا الشبيبي.

وبناءً على طلب ولسن، تمخضت عن الاجتماع الذي عقده اليزدي لزعماء الشيعة الآراء التالية: طالبت مجموعة بضم العراق إلى إيران، وثانية طالبت بالجمهوريّة، وثالثة طالبت بفكرة مملكة يحكمها أمير عربي، ورابعة فضّلت الاحتلال البريطاني المباشر[130].

بعد وفاة اليزدي، أفتى الشيرازي بعدم جواز التعاون مع البريطانيين الذين فرضوا في الأعوام 1918-1920 ضرائب باهظة لتمويل إدارتهم للبلاد.

(129) Ibrahim, p. 55.

(130) Ibid., p. 56.

فتحرّكت جماعات سياسيّة من مذاهب مختلفة مثل حرس الاستقلال وجمعيّة الشبيبة العراقيّة في المدن مطالبة باستقلال العراق التام. وطلب باقر الشبيبي من الشيرازي إصدار فتوى لإسباغ الشرعيّة على مقاومة البريطانيين. وتردّد الشيرازي بدايةً، ولكنّه وقّع. وبعد وفاة الشيرازي تولى أصفهاني منصب المرجع الأعلى وتنصّل من جميع قرارات الأوّل بخصوص تشريع المقاومة المسلّحة. لم تكن هذه ثورة علماء شيعة إذًا.

ويقلّل وميض نظمي من أهميّة المشاركة الدينيّة؛ إذ يرى ثورة 1920 ثورة قوميّة عربيّة؛ فحرس الاستقلال كانوا سنّة وشيعة[131]، وهذا خطاب سائد في التيار القومي العربي. لا يمكن تجاهل حقيقة اندلاع الثورة في المناطق الشيعية. وقد شاركت القبائل العربيّة الشيعية في الثورة، مع أنّ المرجع الديني الأصفهاني تنصل منها. ولم يكن الهدف بالطبع إقامة دولة شيعية، هذا أكيد. ولا يوجد أساس لوصفها بـ«ثورة شيعية». فأدبيات الثورة كانت تصفها بأنها «ثورة فراتية»، لأنها اندلعت في مناطق الفرات الأوسط، وليس في كل المناطق الشيعية. وحنا بطاطو يوحي بتفسير طبقي للثورة، وهو أنها ثورة مشايخ الإقطاعيات الصغيرة في الفرات الأوسط، احتجاجًا على الامتيازات التي منحها البريطانيون للإقطاعيات الكبرى في الجنوب[132].

وفي مقابل مبالغة المؤرخين القوميين في الطابع القومي العربي للثورة، يبالغ المؤرخون الشيعة في إبراز دور رجال الدين الشيعة، مع أنّه حتى الشيرازي الذي أفتى بجواز المقاومة كان مترددًا في البداية. كانت هذه، في حقيقتها، ثورة قطاعات عشائريّة ضد نظام إداري جديد يزيد من عبء الضرائب، وبوحي روحي من حركات استقلاليّة متأثرة بالقوميّة العربيّة، ولأنّها ثورة قبليّة كان من الصعب السيطرة عليها. كانت هذه ثورة عشائر. والعشائر في جنوب العراق شيعية، وتفاعلت معها بقوة قوى قومية عربية صاعدة من الطبقات الوسطى، وعلماء شيعة معادون للإنكليز. ومن أهم نتائجها أنّها أدّت إلى التعجيل بإعلان قيام دولة عراقيّة. واتخذ

---

(131) نظمي، ص 16-19 و335-341.

(132) بطاطو، **العراق، الكتاب الأول**، ص 107-110.

البريطانيون في تلك المرحلة من الشيعة موقفًا سلبيًا ضد قبائل الوسط والجنوب، وربما رافق ذلك تعميم طائفي بريطاني يشكك في ولاء الشيعة للعراق بصفته كيانًا بعد ثورة العشرين. وبهذا المعنى تعامل البريطانيون مع جماعات سكانية بوصفها شيعةً. إنه تعميم طائفي بريطاني.

ثالثًا: هل حكم السنة العراق في العهد الملكي؟

تبلورت الهوية الوطنية العراقية في المرحلة الملكية؛ وذلك عبر التحديث، والهجرة من الريف إلى المدينة، والصراع مع البنى التقليدية المعارضة للتجنيد لإقامة جيش وطني عراقي، ونشوء مجتمع مدني عراقي وحياة سياسية عامة وأحزاب في المدينة. ولا شكّ في أنه مع دخول العامة بالتدريج إلى المجال السياسي، بسبب العوامل المذكورة آنفًا، يضاف إليها الانتخابات وحرية الصحافة على محدوديتهما، فقد وجدت في بعض الحالات صياغات طائفية للمظلومية، ولا سيّما عند تدخل رجال الدين الفاعلين في السياسة على هامش المؤسسة الدينية في هذه الصياغات. ولكن الطائفية لم تكن هي التيار الصاعد بل الوطنية والأيديولوجيات الحزبية؛ مثل الشيوعية والليبرالية والقومية.

يلخص حسن العلوي ثوابت النظام العراقي حتى عام 1958 بتأييد الإنكليز ومناهضة الشيعة كما يلي:

1. التبعية للمعسكر الغربي، ولبريطانيا خصوصًا. 2. إمساك الأقليّة للسلطة، واضطرارها إلى استخدام الاستبداد والقمع ضدّ المعارضة. 3. الاعتماد على رجال الإقطاع والمالكين العقاريين قوةً أساسيّةً. 4. القومية العربية في مقابل الإسلاميين والماركسيين. 5. «تمذهب الدولة ركن أساسي من أركان السلطة القوميّة في العراق، وهو على شذوذه وغرابته، أصبح حقًا ثابتًا، فالسلطة للعرب وليس للأكراد، وللسنة العرب وليس للشيعة العرب». 6. «يعتبر الجيش الأساس الذي لا تستغني عنه السلطة السياسيّة [...] لتثبيت وإسناد حكم الأقليّة»(133).

---

(133) العلوي، ص 160.

كانت التبعية للمعسكر البريطاني قائمةً، وكذلك الاعتماد على رجال الإقطاع والملاك العقاريين. ولكن هؤلاء كانوا سنةً وشيعةً. ولم تتمذهب الدولة في العراق. كان طابعها عربيًّا، ولكن كان من بين الأعيان وزعماء القبائل والوزراء وقادة الجيش كرد أيضًا. والغريب أن الكاتب يرى في حكم سلالة ملكية من خارج العراق بالتحالف مع الأعيان العراقيين وضباط الجيش من العهد العثماني، وزعماء العشائر في الجنوب، حكم أقلية سنية. وكأنه إذا كانت أغلبية نخبة النظام من العرب السنّة كما نسميهم في أيامنا، وغالبية المحكومين من العرب الشيعة، بسبب التركيب السكاني، والتوزيع الطبقي، فهذا يعني أن النظام سني، أو أنّ السنة العراقيين يحكمون. وهذا ليس صحيحًا في أي تعريف أو تفسير ممكن. السنّة العراقيون مثل الشيعة كانوا محكومين لا حاكمين.

ونعتقد أن تلخيص بطاطو لوظيفة الملكية العراقية التاريخية في بناء الدولة الوطنية على أسس قومية، وبمنهج تاريخي كان أكثر واقعية من التلخيص المشوب بتأريخ طائفي: «ومن خلال جهوده لإعادة تكوين العراق على أسس قومية تابع الملك فيصل مسيرته بعناية، مركزًا اهتمامه لا على ما هو مرغوب فحسب بل على ما يمكن إنجازه [...] ومن الطبيعي أن الملك فيصل في عمله هذا [...] لم يكن مدفوعًا بالتكريس البحت للذات من أجل مصالح شعبه، إذ إنه كان يرسي أيضًا أسس السلطة لعائلته، وإن كان في ذلك يرسي أيضًا أسس دولة متماسكة»(134). ويرى بطاطو أنّ الملك غازي الذي شهدت مرحلته اضطرابات عشائرية وانقلابًا عسكريًّا لم يحد عن هذه الطريق بصفة عامة. وفي موضع آخر كتب بطاطو أنه على الرغم من أنّ الملكية في العراق كانت صنيعة الإنكليز، فإنّها توجّهت بفطرتها ضد روح الاحتلال ونحو التحديث وتوحيد العراقيين في أمّة واحدة وربط الصلة بالأمّة العربيّة(135).

قام في العراق في بداية عهد الانتداب الحزب الحر بقيادة محمود النقيب، ابن عبد الرحمن النقيب، وحزب النهضة الذي تأسّس في الكاظمية معارضًا للانتداب

(134) بطاطو، **العراق، الكتاب الأول**، ص 45.

(135) بطاطو، «حول التنوع في الشعب العراقي»، ص 220.

البريطاني، وحزب حرس الاستقلال الذي يمكن تسميته بحزب وطني عراقي قاده محمد الصدر وجعفر أبو التمن، وهما شيعيان، ومعهما عدد من السياسيين السنّة.

وفي مرحلة الانتداب، ازداد الاستقطاب بين علماء الدين الشيعة والشباب الذين مالوا إلى التعليم العلماني وإلى التحرر من التقاليد في الريف وفي المدن الشيعية. وبسبب توق الطبقات الجديدة إلى التحديث والترقي على السلم الاجتماعي والاندماج في الدولة وهرمية المؤسسة الدينية وحدودها الواضحة، كان الاستقطاب بين علمانيين ومتدينين، في رأيي، أشد عند الشيعة منه عند بقية الطوائف، كما كانت الحال في لبنان أيضًا قبل نشوء حزب الله وسيطرته؛ ما أخّر تبلور التديّن الطائفي السياسي عندهم. ومن ناحية أخرى، أدّت أحداث ثورة العشرين إلى خلق شعور وطني موحّد، تشارك فيه السنة والشيعة على نحوٍ غير مسبوق في التاريخ العراقي. ومن المظاهر التي انتشرت في مرحلة ثورة العشرين وبعدها مساهمة الشيعة في الموالد السنية، ومشاركة السنّة في التعازي الشيعية. ففي هذه المرحلة استغلّت الطقوس الدينيّة من أجل التوحيد وليس التفرقة[136].

هذه الإمكانية واردة إذًا، وهي تتعلق بالمشروع السياسي القائم الذي تترتب عليه سلوكيات وثقافة معينة. فالدين تحوّل على لسان المثقفين من شعراء وغيرهم إلى أداة تعبئة وتحشيد ضد الإنكليز. وتوحّد الشيعة والسنة في جماعة الأهالي والحزب الشيوعي العراقي والمنظمات العمالية. وتوحَّد عدد من السنة والشيعة في تشكيل تنظيم سياسي عُرِف بالمندوبين، طالب السلطات البريطانيّة بالحريات.

لم يمسَّ الاحتلال البريطاني مصالح النخبة السنية المسيطرة منذ العهد العثماني، بل استفاد منها. كما أن البريطانيين تآمروا لإقصاء الشيعة من السلطة، وكانوا أول من قام بالتعميمات التي تشكك في ولاء الشيعة وتبعيتهم لإيران[137].

(136) يصفها علي الوردي على نحو مفصّل ويؤكد هدف القوى الوطنية السياسي من ورائها وهو توحيد الطائفتين الشيعية والسنية، ولا سيما في بغداد التي شهدت صراعات منذ العصر العباسي لأنه فيها تجاور السنة والشيعة. يُنظر: علي حسين الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، ج 5/1 (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1977)، ثورة العشرين، القسم الأول، ص 172-180.

(137) يمكن اقتباس سلسلة طويلة من التعميمات السلبية ضد الشيعة (القبائل ورجال الدين) من رسائل غيرترود بيل (Gertrude Bell) التي يستند إليها الكثير من الباحثين.

ويعدّ المؤرخون الشيعة موقف عبد الرحمن النقيب وسلوكه المؤيد للبريطانيين، والمساهم في تأسيس الدولة، نقيضًا لموقف المجتهدين الشيعة، ولكنّه في الحقيقة كان أيضًا نقيضًا للقوميين العرب. فمع أنه أدى دورًا في المطالبة بتنصيب الملك فيصل في عام 1921، اعترف عمليًّا بالمنتصِر، وخضع لقانونه وحاول أن يستغل ذلك قدر الإمكان لتنفيذ ما رآه في مصلحة العراق مثل أي قيادة تقليدية. ودعم المندوب السامي، بيرسي كوكس، فكرة حكم غير مباشر للعراق بحكومة عربيّة، وعُيّن النقيب رئيسًا للوزارة ثم رئيسًا للمجلس التأسيسي. كانت هذه بداية ما عُدّ لاحقًا «سيطرة الأقليّة السنية» على العراق الحديث، فقد حصل الشيعة في هذا المجلس على مقعد واحد يمثّلهم مثل اليهود والمسيحيين. وعُيّن على المحافظات الشيعية محافظون سنيون، وكانت ردة فعل الشيعة، وفي مقدمهم العلماء، سلبيّةً جدًا. وقُدِّرت نسبة العرب السنة في تلك المرحلة بما لا يتجاوز 19 في المئة من سكان العراق[138]. والحقيقة أنّ البريطانيين اعتمدوا على نخبة المدن العثمانية في الحكم، وليس على «أقلية سنية»، وضمنوا بالعقلية العثمانية تمثيلًا اسميًا للطوائف.

يكرّر عباس كاظم هذا الادعاء في ختام كتابه حول ثورة العشرين؛ إذ ينهيه بالفقرات التالية: **أولًا**، إنّ الضباط الشريفيين احتكروا مناصب السلطة وعرقلوا مشاركة شيعية في صناعة القرار، أمّا وجهاء الشيعة فتخلوا عن مصالح مجتمعهم وأقاموا بدلًا من ذلك «مصالح طبقيّة مشتركة مع الحكام السنة» فقُبلوا أفرادًا في النخبة الحاكمة «وليسوا ممثلين لمصالح الشيعة بعامّة»؛ أي إنّ الكاتب لا يعتبر أي تمثيل شيعي تمثيلًا حقيقيًّا إلا إذا كان تمثيلًا للطائفة باعتبارها طائفة. **وثانيًا**، يذكر المؤلف أنّ جذور مشكلة دولة العراق الحديث هو «حكم الأقليّة السنية المفروض من البريطانيين على الأغلبيّة الشيعية»[139]، وهو الذي أدّى في النهاية إلى استخدام الجيش العراقي ضد العراقيين لضمان الحكم الاستبدادي. والحقيقة أن كتابه نفسه الذي جاء لكي يصحح ما يكتب عن ثورة العشرين بنسبتها إلى صناعها الحقيقيين

(138) Ibrahim, p. 68.

(139) كاظم، ص 300.

يثبت أن الطائفة الشيعية لم تكن كيانًا سياسيًا منظّمًا، فقد أثبت في الحقيقية أن من حافظ على استمرار الثورة المسلحة هم عشائر الفرات الأوسط، الذين كانوا، بحسب كتابه، محرّكيها الحقيقيين في مقابل عدم فاعلية المدن. وقادة العشائر هم تحديدًا من يسهل احتواؤهم ضمن النظام القائم مقابل منحهم مزايا.

أما النخبة التي حكمت، فلم تحكم لكونها سنيةً. ويمكن إعادة قراءة تاريخ تلك المرحلة ومواقف الإنكليز من خلال عوامل وأبعاد متداخلة حكمت السياسات الإنكليزية؛ مثل موقف أولي متشكّك في المرجعية الدينية في النجف استنادًا إلى تجربتها مع مرجعية شبيهة ومتواصلة معها في إيران، وثورة القبائل والعشائر في وسط العراق وجنوبه؛ حيث القبائل الثائرة هي من الشيعة، وهو ما يجعلهم من وجهة نظر المستعمِر وبناة الدولة الأوائل متشككين في أهليتهم، أو ولائهم، بوصفهم «مثيري قلاقل واضطرابات». وقد تركزت الإدارة البريطانية في بغداد والمدن واعتمدت على نخب وقوى مدينية، إضافةً إلى تمييز الإدارة البريطانية ومعها بناة الدولة العراقية لمصلحة الفئات المؤهلة أو المتعلمة في التوظيف.

أما دستوريًا، فساوت المادة 123 من الدستور العراقي الذي صدر في عام 1925 بين المواطنين، ونصت على أنه «لا فرق بين العراقيين في الحقوق أمام القانون، وإن اختلفوا في القوميّة والدين واللغة». وأسس الإنكليز الجيش العراقي في عام 1921 بقيادة جعفر العسكري (1886-1936)، أحد الضباط العراقيين العثمانيين السابقين، وأحد أبرز قادة جيش فيصل في الثورة العربية.

وكان التجنيد الإجباري أداة النظام الملكي المقترحة لدمج المجتمع العراقي بما فيه الشيعة والكرد. ولكن الإنكليز عارضوه، كما عارضته المؤسسة الدينية الشيعية وزعماء العشائر الذين خشوا من فقدان سيطرة العشيرة على الشباب[140] وخسارة أيدٍ عاملة زراعية في أراضيهم. ورفض الكرد أيضًا التجنيد، فاعترضوا

(140) «وتطبيق مبدأ التجنيد لم يكن ليخفف بشكل أساسي من كلفة جيش الملك ويسمح بزيادة ملموسة في أعداده فحسب، بل كان سيهدد أيضًا المشايخ والأغوات بحرمانهم من بعض أفضل رجالهم». يُنظر: بطاطو، **العراق، الكتاب الأول**، ص 118-119.

على قانون الدفاع الوطني، ومشروع قانون التجنيد عام 1927 بمنطق التهرب من التجنيد نفسه في العهد العثماني، لكنّ عددًا من القادة الشيعة استغلوا تأييد القانون للمساومة على تمثيلٍ أكبر للشيعة في التعيينات الحكوميّة. وفي النهاية سحبت الحكومة القانون، ولم تتمكّن من إصداره إلا في عام 1934[141].

في تلك المرحلة، كانت الوطنية العراقية قد تعزّزت، وأصبح موقف الشيعة من مؤسسة الجيش اختبارًا لمدى وطنيتهم. «وسعت الحكومة الإيرانيّة، بإبقاء مسألة وضع الفرس في العراق حيّة، إلى الحفاظ على مجال تأثيرها في هذا البلد وتعكير الشؤون الداخليّة العراقيّة. والحقيقة أنّ إيران حاولت إضعاف العراق وكانت تتمنى لو تجهض أي محاولة لتأسيس جيش وطني عراقي»[142]. ونشأ توترٌ بين المجتهدين في قم والمجتهدين في النجف، فالأوائل لم يرغبوا في اعتراف إيران بالعراق لرفع مكانة قم مركزًا دينيًا، في حين أنّ النائيني والأصفهاني والخالصي كانت لديهم مصلحة في مثل هذا الاعتراف لضمان تدفّق التبرعات والجوائز، وضمان مصالح المؤسسة الدينية الماليّة في النجف[143].

وكان ثمة تمييز في القبول في الكلية العسكرية التي يتخرّج فيها الضباط. وأُثير هذا الموضوع في مجلس النواب عام 1945. وفي وقت كان فيه الضباط من السنّة عمومًا، كانت غالبية قاعدة الجيش من الشيعة. ونحن نعتقد أنّ تركيب الضباط القدامى يعود إلى المرحلة العثمانية وبداية عهد الانتداب. ولكن الأكاديمية العسكرية فُتحت لاحقًا كما فتحت في مصر، وأصبحت من أهم أدوات الارتقاء في السلم الطبقي والاندماج الاجتماعي. ولفتنا القسم الذي خصصه مجيد خدوري في كتابه **العراق الجمهوري** لعبد الكريم قاسم في الكليّة العسكريّة؛ لأنّه يُصوّر العسكريّة على أنها من مظاهر التقدّم الاجتماعي لأبناء الفئات الفقيرة. فقد كانت الشجاعة والانضباط معيار التقدير، وليس المنزلة الاجتماعيّة أو أصل الطالب وفصله. وفيها تحرّر قاسم من الاتكال على أب فقير يعيله؛ فالكلية العسكريّة

(141) نقاش، ص 214.

(142) المرجع نفسه، ص 180.

(143) المرجع نفسه، ص 186-187.

تقدم للطلاب ما يحتاجون إليه من مأكل وملبس. «وكان معظم طلاب الكلية من العائلات الفقيرة نسبيًّا، لأنّ أبناء العائلات الميسورة يؤثرون طلب العلم في الخارج، أو الالتحاق بكليّة الحقوق أو كليّة الطب في بغداد»[144].

طمح فيصل إلى تشكيل نخبة عراقيّة سياسيّة ذات طابع رسمي وطني غير طائفي قادرة على إقامة الدولة. فلم يتبنَّ أيديولوجيا طائفية سياسية، ولم يمثّل أقليةً سنيةً في الحكم. وقبل وفاته بوقتٍ قصير عام 1933، كتب مذكرة للمقربين عبّر فيها بواقعية أنه لم يقُم شعب عراقي بعدُ، ورأى أن من يحكم العراق هو «حكومة عربية سنية»، والمشكلة تكمن في الجهل، والأغلبية الجاهلة في الشعب، وأن الذين لم يستفيدوا من الحكم وأصحاب المطامع يحاولون إقناع الأغلبية الشيعية أنها ما زالت مظلومة لأنها شيعية. واتهم النخبة السنية الحاكمة بأنها متكبّرة، كما أكد في المذكرة ضرورة إشراك الشيعة بطريقة فعالة في الحكم، وأن الحل يكمن في الوطنية والاندماج الوطني اللذين يجب أن يحلّا محل التعصب الديني والطائفي[145]. ونُظر إلى النخبة المحيطة به على أنها مجددة ترمي إلى بناء الدولة.

كانت نظرة فيصل نظرة طبقية تقليدية نخبوية ليبرالية التوجه، ورأى أنّه يمكن دمج «العامّة الجهلة» (وهم في رأيه غالبية السكان وغالبية الشيعة من بينهم) في المجتمع عبر تجنيدهم في الجيش، وعبر عمليات التحديث. وأكّد أنّ تجزئة المجتمع العراقي ناجمة عن السياسات العثمانيّة التي أدّت إلى شرخ بين السنة والشيعة في العراق. وصرّح بأنّ قيادات مغرضة استغلت الاختلاف الإثني والمذهبي للتعبئة ضد الحكومة من أجل الانقلاب بسبب مطامح شخصيّة. بذلك لخّص انتفاضات قبائل الشيعة المتلاحقة في منتصف الثلاثينيات[146]. والحقيقة

---

(144) خدوري، ص 108.

(145) ذكر عبد الرزاق الحسني الذي نشرها في كتابه أن فيصل كتبها في آذار/ مارس 1932، يُنظر: الحسني، ج 3، ص 315-321. ويُنظر أيضًا: عبد الكريم الأزري، **مشكلة الحكم في العراق: تحليل العوامل الطائفية والعنصرية في تعطيل الحكم الديمقراطي في العراق والحلول للتغلب عليها**، ص 1-15. ويُنظر ما تلاها أيضًا وهو يتعلق باقتراحات فيصل خلال حكمه (مقدمة الكتاب موقعة في لندن عام 1991). وقد سبق أن ذكرنا هذا التحليل في ملاحظة هامش سابقة.

(146) Ibrahim, pp. 80-81.

أنّ الملك فيصل كان قد شجع في اتصالاته السرية بالقبائل بالديوانيّة على الثورة على البريطانيين في عام 1927، وذلك للضغط عليهم لتحسين شروط التفاوض مع توقيع المعاهدة الماليّة بين البلدين(147).

لقد قدر بطاطو أنّ فيصل كان يدرك أن نجاحه في أن «يشكل من هذه الكتل شعبًا» يعتمد على «استرضاء الشيعة ولأنه شعر بالضيق مما يقال إن «الضرائب للشيعة، والموت للشيعة، والمناصب للسنة» هو نصف الحقيقة الذي يقول إنه سمعه آلاف المرات - فقد خرج عن مساره ليشرك الشيعة في الدولة الجديدة وليسهل دخولهم في الدوائر الحكومية»(148)، معتمدًا أساسًا على التدريب والتعليم الحديثين.

يصعب الحديث في هذه المرحلة عن طائفيّة سياسيّة شيعية منظمة. فمن ناحية، كان شيوخ القبائل يعملون فرادى مباشرة مع النظام لتأمين مصالحهم. ومن ناحية أخرى، لم يتمكّن رجال الدين من تمثيل مصالح طائفة شيعية موحدة، فالغالبيّة الساحقة من قادة آيات الله كانت من أصول إيرانيّة، وذات اهتمامات دينية مذهبية. وإن اهتمت بالسياسة، فإنّ جل اهتمامها كان موجهًا إلى السياسة في إيران.

وتنطبق التوجهات النخبوية على التربية والتعليم؛ فساطع الحصري وكيل وزارة التربية أراد مَركزة التوجيه الثقافي والتعليم في العاصمة، وهدفه من ذلك تطبيق سياسة اندماجية لتنشئة نخبة وطنية، بدلًا من أن تكون لكل طائفة ومنطقة وناحية نخبتها المحلية الخاصة. ولكن التأريخ الطائفي يرى ذلك معكوسًا. فحسن العلوي يستعرض توجهات ساطع الحصري الفكريّة في تحديده للعروبة في مقابل الشعوبيّة أي النفوذ الإيراني، وفي مقابل الوطنية العراقيّة. يقتبس موقف الحصري ضد إقامة دار معلمين في الحلّة دليلًا على عدم رغبته في تطوير الشيعة(149). ولكن الحصري رفض أيضًا إقامة دار معلمين في الموصل لأنّه لم يرد أن تقتصر دور المعلمين على طلاب من مذهبٍ بعينه. فدار المعلمين في الحلة،

---

(147) Ibid., p. 85.

(148) بطاطو، **العراق، الكتاب الأول**، ص 44.

(149) العلوي، ص 302.

والتي «كان يدعو إليها محمد عبد الحسين، مفتش معارف الفرات، ويؤيدها الوزير الشهرستاني»، من الطبيعي أن يكون طلابها «من الجعفريين»، في حين أن دار المعلمين في الموصل، والتي قيل إن الضابط البريطاني المستشار بالمعارف يؤيدها، ستكون أغلبية طلابها من «أبناء المسيحيين». وتابع الحصري قائلًا: «كان لا بد لدار المعلمين أن تجمع الطلاب من مختلف أنحاء البلاد، ومن مختلف الطوائف، لا بد لها من أن تجمع المسلمين والمسيحيين، السنيين والجعفريين من المسلمين، الكلدان والسريان من المسيحيين، لكي ينشؤوا سويةً، بنزعة وطنية، تنمو فوق الاعتبارات الطائفية»(150). فثقافة المعلمين الوطنية مسألة مصيرية في أدائهم التربوي لاحقًا. وطبيعي أنّ الحصري أيّد إنشاء مدارس في مختلف المناطق والألوية(151)، ولكنّه اهتم بأن تكون دار المعلمين تحديدًا مؤسسة وطنية مركزية، يتلقى فيها المعلمون ثقافة وطنية ويندمجون مع بعضهم خلال التعليم. وفي كتاب مذكراته نفسه الذي نقتبس منه هنا، بيّن الحصري أسبابًا أخرى لعدم إنشاء دور إضافية للمعلمين خارج بغداد؛ منها أن مستوى الدار القائمة في بغداد

---

(150) ساطع الحصري، **مذكراتي في العراق، الجزء الأول**: 1921-1927 (بيروت: دار الطليعة، 1967)، ص 80.

نقل شيركو كرمانج معنى هذا النص إلى القارئ على أن الحصري تفاخر بأنه لم يرغب في أن يكون المستفيدون هم الشيعة والمسيحيين. ولكنّه لم يقتبسه. يُنظر: كرمانج، ص 84. ولكن لو عاد القارئ إلى نص الحصري نفسه لاكتشف أن هذا تفسير مشوه. ويتعرض الحصري لحملة من التشويه وإساءة التفسير، من دون قراءة نصوصه فعلًا. والحديث عن مفكر تحديثي يؤمن ببناء الدولة والمؤسسات ووحدة الأمة العربية، ولا شك في أنّ ثمة متضررين من كل تحديث، وثمة مناهضين لفكره القومي، وهذا في حد ذاته رأي مشروع. ولكن ما هو غير مشروع هو تشويه كلام مفكر ومثقف مثله، واختزال دوره في مجرد موظف في المعارف يعمل بأجندات طائفية. وهو أبعد ما يكون عن الطائفية. ومن يقرأ كتاباته عن العراق يدرك أن صدامه الرئيس كان مع مظاهر التخلف الفكري والثقافي والاجتماعي المعرقل لبناء الدولة والمؤسسات، والعقليات المعادية للعلوم الحديثة والمعرفة العلمية والتخطيط العقلاني. وهو ينتقد من هذا المنطلق عبد الرحمن النقيب السني ومحمد الطبطبائي (بحر العلوم) الشيعي الذي تولى وزارتي الصحة والمعارف، يُنظر: الحصري، ص 49-50. وانتقد الطائفية حتى عند الأذكياء العارفين بشؤون الحكم بحسب وصفه. فهو يصف وزير المالية صاصون حسقيل بأنه أذكى الوزراء وأعرفهم بشؤون الحكم «ولكن أبعدهم عن التفكير في مصالح البلاد. فإن مصلحة طائفته الإسرائيلية كانت تشغل الموقع الأول في تفكيره وعمله». يُنظر: الحصري، ص 52.

(151) الحصري، ص 126.

منخفض وأحوالها متردية ويجب الاهتمام بتطويرها قبل فتح أخرى ستكون أسوأ منها، وأن أساليب التدريس ومناهجه لم تُطور بعد[152]. ويتابع: «لهذه الأسباب عارضت فكرة تكثير دور المعلمين معارضة شديدة [...] غير أني اكتفيت بذكر الملاحظات الأولى والثانية [...] وذلك أولًا لأني اعتقدت أن الملاحظات الأولى والثانية تكفي لإقناع المخلصين، وثانيًا لأني لم أرَ من الحكمة أن أبدي الملاحظة الثالثة في مختلف المحافل التي كان يكثر فيها الطائفيون»[153]. وقد عارض الحصري أيضًا اقتراح الملك إنشاء مدرسة لأبناء العشائر أسوة بـ «عشيرت مكتبي» العثمانية، وأقنع الملك برأيه أن مصلحة العراق تقتضي دمجَ أبناء العشائر مع غيرهم من التلاميذ[154]. وهذا نهج تحديثي وطني يمكن الاختلاف معه، لكن لا علاقة له بالطائفية، واتهامه بها هو افتراء على الحصري وعلى التاريخ العربي الحديث وتشويه له.

عزّزت إدارة ساطع الحصري لوزارة التربية الهويّة العربيّة في التعليم، وتأكيد تاريخ العرب في العصر الإسلامي الذهبي. وتربط هذه السردية الرسمية للتاريخ العربي بين تحلّل نظام الخلافة وانحطاطه وتأثير ما سمّي بالشعوبيّة. والحقيقة أنّ العصر الذهبي الإسلامي لا يمكن تصوره من دون مساهمة غير العرب، سواء أكانوا فرسًا أم سريانًا أم غيرهم. ولم يشمل منهج التعليم التراث الشيعي أو الكردي، هذا مع أنّ وزير التربية في ظل الحكم الملكي كان دائمًا شيعيًّا[155].

ويرى مؤرخون أنّ تعيين الحصري مديرًا للتعليم في عام 1921 قد مثّل سعيًا مقصودًا لخلق هويّة سياسيّة قوميّة عروبيّة مشتركة ينتمي إليها كل العراقيين، وأنّ اختيار الملك فيصل لساطع الحصري ناجم عن كون الهاشميين ليسوا من أصول عراقيّة، فليس لهم إلا الاعتماد على القوميّة العربيّة. وبما أنّ غالبيّة العرب خارج العراق هم من السنّة، فلا بد من أن يرى الشيعة في السياسة التعليميّة القوميّة

(152) المرجع نفسه، ص 79.

(153) المرجع نفسه، ص 80-81.

(154) المرجع نفسه، ص 147-155.

(155) دافيس، ص 100.

العروبيّة تعزيزًا للطائفية[156]. هذا التحليل الاستشراقي غريب جدًا، ولا يتلاءم مع موقف الشيعة من الهويّة العربيّة في تلك الفترة، فقد كانوا بموجب شهادات مؤرخين شيعة الأكثر تحمسًا للثقافة والهوية العربيتين. وفيه إسقاط من الحالة الطائفيّة المناهضة للقومية العربية بعد حرب 2003 على التاريخ، كما أنّه يتجاهل تاريخ قيام الأمم الأوروبيّة والأميركية نفسها، ولا سيّما فرنسا وألمانيا وبريطانيا. في كل هذه الدول نشأت وزارة تربية تُنشئ لغةً رسميّة. ولا توجد لغة شيعية أو سنّية لكي يجري اتباعها، اللغة هي اللغة العربيّة. وقد فُرِضت على الكرد أيضًا من منطلق اندماجي، وهذا ما يجوز أن يُنتقد من منظور القومية الكردية المعاصرة، أما انتقادها من منظور شيعي عربي فهو أمر مستغرب.

ولا يوجد أي شاهد أو دليل على أن غالبيّة الشيعة رأت في اللغة العربيّة أو في الهويّة العربيّة متغيرًا دخيلًا مفروضًا عليها. كما أنّه لا يوجد دليل على أنها تعزيز لأي هويّة طائفيّة للدولة. وفي نظري، لا شكّ في أنّ القوميين العرب، بمن فيهم الملك فيصل وغيره، رأوا أنّ الهويّة العربيّة موحِّدة للعراقيين في وجه إيران وتركيا وبريطانيا في الوقت ذاته، ومنهجٌ صحيحٌ في التغلب على الانقسامات الطائفيّة وليس تعزيزها. هذا شيء، واتخاذ ممثلي القوميّة العربيّة مسافةً من المجتمع المدني الوطني العراقي بتنوعِه أمر آخر تمامًا، من المفيد مناقشته.

ولا شكّ في أنّ مسألة ازدواجية الجنسية الإيرانية والثقافة العربية لم تستوعبها الدولة في حينه. فقد كتب ساطع الحصري في **مذكراتي** أنّه «في العراق زمرةٌ من الناس لا تفرق بين الجعفري العراقي وبين الجعفري الإيراني»[157]، ويجلب مثلًا على ذلك أسماء مجموعة أساتذة أوفدوا للدراسة في الخارج على حساب العراق، أو وُظِّفوا في وزارة المعارف العراقيّة، ولكنّهم انتهوا للعمل في إيران، وكانوا قبل ذلك من أصحاب الجنسيّة الإيرانيّة[158]. وفي هذا السياق يذكر قضيّة محمد مهدي الجواهري، أحد أهم شعراء العربية، والذي كان صاحب جنسيّة إيرانيّة

(156) المرجع نفسه، ص 101–102.

(157) الحصري، ص 585.

(158) المرجع نفسه، ص 586–588.

حين ضغط الوزير على الحصري لتعيينه معلمًا للغة العربيّة، وكان يساوم على أخذ الجنسيّة العراقيّة إذا كانت امتيازات الوظيفة ملائمة. ثم يذكر كيف جنّسه وزير الداخليّة لغرض تعيينه مدرسًا للغة العربيّة في المدارس الابتدائيّة، وبعدها فصله من التدريس بعد كتابة أبيات من الشعر وجد فيها (وآخرون في الوزارة) تعبيرًا عن عقليّة شعوبيّة لا يجوز أن تُسلَّم تربية النشء. وأبيات القصيدة التي يقتبسها هي:

لي في العراق عصابة، لولاهمُ ما كان محبوبًا إليّ عراق

لا دجلة لولاهم، وهي التي عذبت، تروق ولا الفرات يذاق

هي «فارسٌ»، وهواؤها روح الصَّبا وسماؤها الأغصان والأوراق(159)

وحين ضُغط على الحصري ليعيد محمد مهدي الجواهري إلى وظيفته، رفض ذلك. وفي النهاية، كان الحل في أن يستقيل الجواهري بعد أن يأخذ مدير المعارف ساطع الحصري إجازةً. هكذا يلخص الحصري القصة التي غالبًا ما يذكرها المؤرخون الطائفيون في تكثيف لمعانيها الرمزية بحضور أحد أهم شعراء العربية دليلًا على التمييز الطائفي(160).

---

(159) المرجع نفسه، ص 590. اختيرت هذه الأبيات بشكل يتوافق مع دراستنا.

كان الشاعر معروف الرصافي صديقًا للجواهري ومقدرًا لشعره. ولكنّه في هذا الموضوع كان أقرب إلى الحصري. فهو يذكر أن القبول في المدرسة الجعفرية في بغداد، والتي تشارك الحكومة في تمويلها، كان مقصورًا على أبناء المذهب الجعفري، حتى لو كانوا إيرانيي الجنسية، وأقصي السنة حتى لو كانوا عراقيي الجنسية. وحاول الحصري التدخل لقصر القبول على العراقيين وليس على الجعفريين، ولكن مدير المدرسة رفض ذلك، وأيد الرصافي موقف الحصري. والفرق أن الحصري لم يدخل في موضوع المذاهب مدحًا أو ذمًا، ولا تناول الشيعية مذهبًا، ولكن الرصافي فعل ذلك بحدة. يُنظر: الرصافي، ص 121-122.

(160) يتهمه عباس كاظم، من دون أن يكترث بإيراد أي إثبات على التهمة، بالقيام «بحملات عرقية وطائفيّة» أضرّت بالتعليم العراقي، منها فصل محمد مهدي الجواهري «من وظيفته البسيطة معلمًا في مدرسة ابتدائيّة متهمًا الجواهري بأنّه إيراني» (كاظم، ص 76-77). وحتى لو صح موضوع الجواهري، فهو ليس إثباتًا على شنّه «حملاتٍ عرقيةٍ وطائفية»، كما أنه لم يتهمه بأنه إيراني، فهذه لم تكن تهمة. وقد بيّنا آنفًا جواب ساطع الحصري في كتابه الذي صدر قبل كتاب عباس كاظم بفترة طويلة، ولكنّه لم يلتفت لرد الحصري ولم يورده في كتابه.

لقد جرت عملية تعريب التعليم في العراق بنجاح، مثلما جرت عملية وضع منظومة القوانين المدنية التي أصبحت نموذجًا للكثير من الدول العربية التي استقلت لاحقًا. واستُدعي أربعة خريجيين في الجامعة الأميركيّة في بيروت، منهم أنيس النصولي الذي ألّف كتابًا عن الدولة الأمويّة، وهاجمه علماء من رجال الدين الشيعة وطالبوا بطرده؛ لأنّ كتابه تضمّن إشارات قد تُفهم على أنّها ذم للشيعة. وخرجت تظاهرات من الشباب وتلامذة المدارس السنّة والشيعة معًا للدفاع عنه ضد طرده من وظيفته؛ إذ لم يتمكن رجال الدين من تعبئة الشباب الشيعة ضد النصولي، واضطرت الاحتجاجات الطلابيّة الحكومة إلى التراجع عن فصله من العمل[161].

وعن قضيّة أنيس النصولي، كتب ساطع الحصري الذي كان عيّن النصولي وغيره من خريجي الجامعة الأميركية للعمل مدرسين في المدارس الثانوية العراقية أنّ مشكلة الكتاب الوحيدة كانت في الإهداء في المقدمة التي تألّفت من العبارات الثلاث التالية: «مَن أحق بتاريخ بني أمية من أبناء أمية! ومَن أحق بتاريخ معاوية والوليد من أبناء معاوية والوليد! فاقبلوا يا أبناء سورية الباسلة المتحدة المستقلّة، هذه الثمرة الصغيرة»[162]. ويقول إنّه قرأ الكتاب ولم يجد فيه أي نزعة طائفيّة، وأنّ الكاتب أخطأ في قصر الدولة الأمويّة على سورية في الإهداء وإن الكتاب لا يسخر على الإطلاق من فاجعة الحسين، بل يؤكد أنّ المسلمين جميعًا بكوا الحسين، لكنّه ينتقد ضرب الصدور وشجّ الرؤوس بالحديد. وهو لا ينفرد بذلك؛ فثمّة علماء مجتهدون شيعة انتقدوا هذه الظاهرة أيضًا. ويشير الحصري إلى أنّ عناصر طائفيّة استغلت هذا الموضوع، ولا سيّما من موظفي الوزارة، ويذكر تحديدًا جعفر الشبيبي شقيق الشيخ رضا الشبيبي الذي بدأ يصرخ أمام الوزارة قائلًا إنّ أمير المؤمنين يُهان وطائفة الجعفريّة تُحقّر، وغير ذلك، محاولًا تأجيج نعرة طائفيّة وهو لم يقرأ الكتاب، ومدّعيًا أنّ الكتاب يُحقّر طائفة الشيعة، ويُحقّر علي بن أبي طالب. يكرّر ساطع الحصري في هذا الفصل كلمة الطائفيّة عدة

(161) الحصري، ج 1، ص 124.

(162) المرجع نفسه، ص 558-559.

مرات[163]. وهي السبب في أنه لم يتدخّل للدفاع عن المدرسين الذين فصلوا مع أنيس النصولي، وهم: عبد الله المشنوق، ودرويش المقدادي، وجلال زريق، مع أنّهم من خيرة المدرسين. ويذكر أنّ «الطائفيين الضالين»، «اغتاظوا بوجهٍ خاص من اشتراك الطلاب الجعفريين في التظاهرات المعلومة» دفاعًا عن أنيس النصولي وحريّة التعبير. «ولكنّ هؤلاء الطائفيين كانوا بعيدين عن كل تفكير منطقي. ولذلك اعتبروا هذا الاشتراك دليلًا على خبث الأساتذة الذين لعبوا بعقولهم، وسمموا أفكارهم، وجعلوهم لا يشعرون بالإهانة التي توجّه إلى طائفتهم»[164]. جرى هذا في عام 1927، ومن الواضح أنّه في تلك الفترة كانت قد تبلورت هويّة عربيّة جامعة للشباب السني والشيعي ونشأ توتر بينهم وبين السياسيين التقليديين. وفي النهاية استقال الأساتذة وغادروا العراق، لأنّ عملهم في هذه الأجواء لم يعد ممكنًا.

وتأكيدًا للمدّ الذي عرفه الانتماء العربي في مقابل بدايات التشديد على الذات الطائفية، نذكر أنه في مدينة النجف مثلًا ساد موقف سلبي من المدارس الشيعية الدينية؛ فالمدينة كانت متجذرة في ثقافتها العربية في مقابل حضور فارسي قوي في مدرستها[165]. وفي منتصف الثلاثينيات، دعا الكثير من الشيعة العرب إلى إقامة مدرسة دينيّة جديدة في النجف ذات طابع عربي، وتأثر هؤلاء برموز النهضة في مصر من أمثال محمد عبده، وسعد زغلول. وأُقيمت هذه المدرسة في عام 1935 تحت اسم منتدى النشر بموافقة وزارة الداخليّة العراقيّة، وكان مؤسّس المدرسة المجتهد محمد رضا المظفر الذي كان عضوًا في جمعيّة منتدى النشر إلى جانب محمد جواد الحجامي، والسيد علي بحر العلوم[166]. وتخرّج فيها بعض المسؤولين الرسميين لأنّ طابعها العربي ساهم في تمتين العلاقة بالدولة، كما تخرّج فيها بعض من أسّسوا لاحقًا حزب الدعوة.

في ظروف سيطرة ضباط الجيش العثماني السابقين وأعيان المدن في المرحلة

---

(163) المرجع نفسه، ص 557-567.

(164) المرجع نفسه، ص 566.

(165) نقاش، ص 458-459.

(166) المرجع نفسه، ص 466-469.

الملكيّة، نجحت نخب شيعية في التأثير عبر المناورة بين الجماعات المتنافسة في منصب رئاسة الوزراء والتأثير في القرار، والتي مثّلها خصوصًا مجموعة نوري السعيد وجميل المدفعي وجودت الأيوبي من جهة، ومجموعة ياسين الهاشمي ورشيد عالي الكيلاني من جهة أخرى. كانت هذه مجموعات تتنافس في الزعامة، وتتبنى مواقف متعارضة بسبب التنافس. فلم تقد مواقف فكرية أو سياسية مختلفة إلى التنافس، بل قاد التنافس إلى مواقف مختلفة، كما يحصل عادة في الصراع على الزعامة (وهو أحد الفوارق المهمة بين الزعامة والقيادة).

على امتداد عقد العشرينيات، لم يشغل الشيعة إلا عددًا محدودًا من المناصب الحكوميّة المهمّة. ويقول إسحاق نقّاش إنّه في عام 1930، كان الكرد الذين يشكّلون 17 في المئة من السكان يشغلون 22 في المئة من المناصب الحكومية العليا، في حين أنّ الشيعة الذين كانوا يشكّلون أكثريّة السكان احتلوا 15 في المئة فقط من هذه المناصب[167]. وحظر المجتهدون الشيعة قبول المناصب الحكومية للانتداب البريطاني؛ إذ حرَّمَها محمد تقي الشيرازي في عام 1920، ومهدي الخالصي في عام 1921[168]، وظلّ هذا الحظر على قبول المناصب الحكوميّة ساريًا حتى عام 1927.

ونشأ صراع بين القوى التحديثيّة في المجتمع الشيعي والقوى التقليديّة حول قبول المناصب الحكوميّة[169]. وكما أسلفنا، كان عدد الشيعة الذين تلقوا تعليمًا حديثًا قليلًا، وغالبيتهم من خريجي المدرسة الجعفريّة التي تأسّست في عام 1909 في بغداد. وعارض المجتهدون التعليم الحديث، مع أنّ منصب وزير التعليم انحصر في الشيعة منذ العشرينيات[170]. ولكن مع ارتفاع نسبة التعليم والهجرة من الريف إلى المدينة، لم يُلقِ الشباب الشيعي المتعلم بالًا لتحريم المرجعيات المناصب الحكومية، وحتى الوظيفة الحكومية[171]، وأصبحت الوظيفة الحكومية

(167) المرجع نفسه، ص 206.

(168) علي حسين الوردي، **لمحات اجتماعية**، ج 6/ 1 ص 42-43.

(169) نقاش، ص 207.

(170) المرجع نفسه، ص 208.

(171) كتب علي الوردي أن تحريم بعض المراجع للوظيفة الحكومية والمدارس تناقض عمليًا مع =

مطلبًا أساسيًا. وفي تقدير علي الوردي، نشأت فجوة بين الجيل الشاب والمؤسسة الدينية بسبب هذه التحريمات، ما مهّد الطريق لردة فعل ضد الدين، أو بتعبيره «صاروا يشعرون بنفرة من الدين ومن المحافظين في آن واحد»[172]. وفي النهاية انضم رجال الدين أنفسهم إلى مطالب المدنيين الشيعة في ما يتعلق بالتوظيف في جهاز الدولة. وهذه سيرورة طبيعية في ظل تغيير موازين القوى لمصلحة الدولة، وتحول الدولة بالتدريج إلى المشغّل الأكبر. وقد ولّد التنافس في الوظيفة، وفي الدولة بوصفها مصدر دخل، شعورًا بالظلم في كثير من البلدان العربية، في أوساط الذين لم يُوَظَّفوا. وقُدِّمت تفسيرات متباينة لذلك بعضها مرتبط بالانقسامات الموجودة في المجتمع، أو سيرورة تشكيل الدولة الحديثة من أقاليم متنوعة أو مجتمعات غير متجانسة في تركيبها الإثني والطائفي.

بدأ موقف بعض المجتهدين الشيعة من الحكم البريطاني يتغير بالتدريج منذ بداية العشرينيات، وعبروا عن الرأي القائل إنّه من الأفضل لهم العودة إلى حكم بريطاني كامل على أن يكونوا تحت سيطرة سنّية[173]. وفي عام 1927، بعد أن رفع المجتهدون الحظر على المناصب الحكوميّة، طالبوا بنصف المناصب الوزاريّة للشيعة في أي حكومة والنصف الثاني للسنّة العرب والمسيحيين واليهود، والمساواة في تعيين الموظفين، وإجراء انتخابات برلمانيّة، من دون تدخّل حكومي وبإشراف مفتشين بريطانيين[174].

وأبدى مجتهدون شيعة عرب تفاعلًا أكبر مع ما يجري في المجتمع العراقي الشيعي، ولكن بلغة طائفية. فحاول أمثال محمد كاشف الغطاء (1876-1954)

= التطور، وما بدأ كتحريم انتهى طلب وساطة من الموظف، أو الوزير الشيعي الذي سبق أن شتموه ومنعوه من دخول الصحن الشريف لأنه قبل الوظيفة. وهذا ما حصل مع تحريم المدارس أيضًا. أصبحت الوظائف الحكومية وبناء المدارس مطالب أساسية للمجتمع العراقي. وأقبل الناس على المدارس أساسًا من أجل التأهيل للحصول على وظيفة. يُنظر: الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي**، ص 374-375.

(172) المرجع نفسه، ص 376.

(173) نقّاش، ص 214-216. والحقيقة أن إسحاق نقّاش هنا يتحدث عن تغير موقف «الشيعة» من الحكم البريطاني. وهو تشخيص غير مقبول، وتعميم طائفي مرفوض.

(174) المرجع نفسه، ص 216-217.

توحيد الشيعة ليتحولوا إلى قوة مؤثرة في الدولة. وبادر إلى عقد اجتماع في النجف في آذار/ مارس 1935 شارك فيه زعماء قبائل ورجال الدين وحزب النهضة. وصدر عن الاجتماع بيان مهم من 12 مادة ينتقد استثناء الأغلبيّة من الحكم، ويطالب بالاعتراف بالمذهب الشيعي في القضاء الشرعي، وعدم اعتماد مذهب الأقليّة فقط. وكانت المطالب عادلةً بصفة عامة، ولكنّها صيغت بلغة طائفية.

كان من الواضح أن المطلب في هذه الحالة هو مطلب المحاصصة الطائفيّة. كما سوف نبين لاحقًا. قدمت المطالب بعد المقدمة التالية: «نحن الموقعين أدناه من زعماء القبائل في الفرات الأوسط، قد رفعنا مطالبنا المشروعة التي كان جل الغرض منها إصلاح وضع المملكة العراقية، حتى يتقدم العراق إلى مصاف الأمم الراقية، ويمشي إلى الأمام على أقدام العدل والمساواة بين سائر طبقاته وعناصره، ويبرهن على أهليته للاستقلال تحت لواء صاحب العرش الهاشمي دامت شوكته، قد رفعنا مطالبنا إلى سماحة زعيمنا الروحي المصلح الأكبر حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء دام ظله، كي يتقدم بها إلى مليكنا المعظم صاحب الجلالة غازي الأول وحكومته الموقرة، ويطالب بإنجازها. وسماحته هو الممثل لنا جميعًا، والمفوض فيها، والنافذ أمره علينا في ما يعود إلى مصالحنا. وقد أعطيناه هذه الميثاق شاهدًا وحجةً علينا، مع الالتزام والتعهد منا جميعًا على محافظة مصالح الأجانب في البلاد، وتمام الرعاية للمعاهدات الدولية»[175].

صدر البيان المعارض لحكومة الهاشمي بعد لقاءٍ مع المرجع كاشف الغطاء في 23 آذار/ مارس 1935، وطرح المطالب المتعلقة بالتمثيل الطائفي وحقوق الشيعة[176]. أرسل محمد حسين كاشف الغطاء المذكرة إلى الملك غازي وإلى رئيس الوزراء ياسين الهاشمي. ومع أنّ المذكرة عمومًا تختار حلًا ديمقراطيًّا لقضيّة الاستبداد والتمييز المذهبي، فإنّها تتحدث عن هذا التمييز صراحة لكونه تمييزًا ضد الشيعة. وترى أنّ الحكومة اتخذت سياسة التفرقة الطائفيّة أساسًا

(175) الحسني، ج 4، ص 92.
(176) الشكري، ص 37.

للحكم، وذلك عبر تمثيل أكثريّة الشعب بوزير واحد أو وزيرين ممن يسايرون السلطة في سياستها[177]؛ أي إنه يطالب بشيعة يمثلون الشيعة بوصفهم طائفةً، أو «ممثلين حقيقيين» كما يقال. ويطالب بتغيير طريقة الانتخابات، وبتمثيل الشيعة في محكمة التمييز، والاهتمام بتدريس الدين في المدارس مع منح الدين درجة في الامتحانات مثل بقية المواد. كما تضمنت المذكرة العديد من المطالب الاجتماعيّة والسياسيّة الأخرى المتعلقة بإنصاف المناطق الفقيرة.

عارض مؤيدو الحكومة من الشيعة ميثاق النجف هذا، ويورد عبد الرزاق الحسني مذكرةَ الموالين للحكومة الذين استنكروا لهجة الميثاق التي صاغها محمد باقر الشبيبي[178]. وفي خطاب ردّه على هذه المعارضة قال كاشف الغطاء «الأحزاب مطايا يركبها شياطين معدودون [...] الأحزاب في الشرق داء وفي الغرب دواء. أفراد معدودون يتلاعبون على أكتاف الأمة، وعلى الأغرار والبسطاء منهم، ويضحكون على ضعفاء العقول، فالحذر الحذر أيها الناس من الأحزاب، وكونوا أيها الناس من حزب الله فإن حزب الله هم الغالبون»[179]. كان هذا دفاعه عن الميثاق. ولم يكن المقصود طبعًا حزب الله كما يفهم اليوم، بل كان هذا اقتباسًا من آية قرآنية. والاقتباس معروف في الفقه الإسلامي الذي يدين الانحياز إلى أيديولوجيات غير الدين الصحيح وإلى أطر حزبية غير الأمة الإسلامية. لكن قُصِد به أنّ على الشيعة أن ينتظموا حول مذهبهم الذي يوحدهم وألّا ينقسموا بين الأحزاب التي تفرقهم، وهي ليست أحزابًا شيعية أصلًا. كان المقصود هو الولاء السياسي للمذهب الشيعي وحده. وهو ما نقصده بتشكيل الطائفة عبر الولاء السياسي للمذهب، أو عبر تسييس المذهب. كان هذا البيان في رأينا بداية صياغة الطائفية السياسية، بمعناها الدقيق من جهة علماء الدين الشيعة، من حيث هي صراع على حصة للطائفة في الدولة والسلطة، والنطق باسم الطائفة ومظلوميتها في هذا السياق تحديدًا.

---

(177) ورد نص المذكرة في: الحسني، ج 4، ص 92-94.

(178) المرجع نفسه، ص 95.

(179) المرجع نفسه، ص 97؛ يُنظر أيضًا: Ibrahim, p. 97.

وهكذا بيّنت ثورة 1935 وجود صراع داخل المجتمع الشيعي العراقي، وعدم الاتفاق على المطالب، وغياب قيادة موحدة للشيعة. فرجال الأعمال الشيعة السياسيون مثل جعفر أبو التمن ومحمد رضا الشبيبي[180]، لم يؤيّدوا الثورة ولا أشهروا هويتهم الطائفيّة، ورفضوا العنف وأصروا على السياسة الاندماجيّة. واهتز موقع كاشف الغطاء الذي وافق على استخدام العنف، في حين تعزّز موقف شيوخ العشائر الشيعية، فقد زادت الحكومة من تمثيلهم في البرلمان[181]. وفي النهاية أصبح عدد المتعلمين الشيعة كبيرًا في نهاية الأربعينيات، إلا أنّهم واجهوا صعوبةً في الوصول إلى مناصب حسّاسة في الدولة[182].

في كانون الأوّل/ ديسمبر 1935، أصدر البرلمان العراقي قانونًا يحظر على الأجانب ممارسة مهن معيّنة، هي غالبًا المهن التي يمارسها الإيرانيون. كان هذا ضمن جهد تقليل الوجود الإيراني في العراق، ولكن هذا لم يَعن بالضرورة إقصاءهم بل كان لديهم الخيار أن يتحولوا إلى عراقيين؛ أي أن يتجنّسوا. وفي عام 1948، وُضع نظام العتبات المقدسة الذي اشترط أن يكون جميع خدامها من العراقيين، وأوكلت مسؤولية إدارتها إلى الأوقاف العامة.

وخفّت حدة الجفاء بين المؤسسة الدينية الشيعية والحكومة الملكيّة في الثلاثينيات بعد أن تبوّأ شيعي رئاسة الوزارة أكثر من مرّة، وترأّس محمد الصدر عدة مرات هيئةً تحل محل الوصي عبد الإله في غيابه، وشغل محمد رضا الشبيبي منصب وزير المعارف عدة مرات، كما ذكرنا. وأُعفي طلبة الحوزة العلميّة من الخدمة العسكريّة الإلزاميّة. وعمومًا، تسنم منصب رئاسة الوزراء في ظل الحكم الملكي أربعةٌ من أصول شيعية هم صالح جبر ومحمد الصدر وفاضل الجمالي وعبد الوهاب مرجان.

بعد الحرب العالميّة الثانية، تصاعدت ظاهرة هجرة سكان الجنوب الزراعي

---

(180) محمد رضا الشبيبي رجل دين، ولكنّه قومي عربي، وناشط في التنظيمات القومية المبكرة خارج إطار النجف.

(181) نقاش، ص 225-226.

(182) المرجع نفسه، ص 228.

إلى المدينة، ولا سيّما بغداد والبصرة. في هذه المرحلة أصبح الشيعة المهاجرون إلى المدينة ظاهرة اجتماعية موجودة في المدن، وشكّلوا قاعدةً اجتماعيةً للمعارضة اليسارية تحديدًا. ودفعت هجرة الفلاحين من الريف إلى المدينة بعد الاستقلال قيادة العشائر إلى استخدام القوّة للاحتفاظ بالفلاحين على الأرض. ولكنّ الفلاح لم يحتمل دفع ستة أنواع من الضرائب، وذلك بعد اقتطاع نصف المحصول لصاحب الأرض من الشيوخ. وقد تحالف النظام الملكي مع هؤلاء الشيوخ فزاد الضغط على الفلاح، وأدّى إلى هجرة فلاحية كبيرة، خصوصًا منذ الأربعينيات. في عام 1957، كانت نسبة المهاجرين إلى بغداد 30 في المئة من العدد الكلي لسكانها الذي بلغ 379 ألفًا، وكانت غالبيتهم من المناطق الجنوبيّة[183].

سكن المهاجرون الشيعة في أطراف بغداد في أكواخ من القصب سميت «الصرائف»، واستخدمت الأحزاب السياسيّة الحاكمة بسهولة حاجة هؤلاء المهاجرين إلى العمل وغربتهم عن قراهم، كما جُنّد قسمٌ منهم في الشرطة والجيش، ولكنّ سكان الصرائف والمهاجرين إلى المدينة، عمومًا، تحوّلوا لاحقًا إلى قواعد اجتماعية للمعارضة.

كانت الملكيّة الهاشمية قد عرفت في العقد الأخير تحوّلًا اجتماعيًّا اقتصاديًّا مهمًّا هو التغيّر الجذري للتركيب الديموغرافي للمدن لناحية التركيب الطائفي، أما التحوّل الثاني فكان الصعود الاقتصادي للتجار الشيعة في المدن، ولا سيّما بعد هجرة التجار اليهود إلى إسرائيل. وقبل ذلك هيمن تجار يهود على الحياة الاقتصاديّة لبغداد، وسيطروا على التجارة في الفترة الملكيّة. وحين غادر اليهود في نهاية الأربعينيات (وتدفقت في مطلع الخمسينيات بعد صدور قانون إسقاط الجنسية عمن يغادر العراق بشكل غير قانوني في عام 1950) شغل مكانهم التجار الشيعة. وبعد أن كانوا يحتلون مقعدين من أصل 18 مقعدًا في إدارة الغرفة التجاريّة، أصبحوا في عام 1957 يحتلون 14 مقعدًا. وخلافًا لتجار البازار في إيران لم يطور التجار الشيعة علاقة تمويل مع المؤسّسة الدينيّة الشيعية في العراق. وكانت نزعتهم اندماجية في مجتمع المدينة. وكما أسلفنا، اختلفوا منذ البداية مع

(183) Ibrahim, p. 145.

المؤسّسة الدينية في استفتاء 1919، حين أيّد التجار والعديد من قادة العشائر الحكم البريطاني في العراق، وأظهروا ولاءً أكبر للعراق بعد رحيل المجتهدين الإيرانيين عام 1923[184].

عندما أُثير موضوع نسبة الشيعة في البرلمان العراقي في دورته الحادية عشرة، بعد أن ارتفعت نسبتهم إلى 40 في المئة، رأى السياسي العراقي الليبرالي كامل الجادرجي أن تلك الدورة البرلمانيّة كانت دورة طائفيّة[185]. لم يكن موقف كامل الجادرجي طائفيًا كما يراه حسن العلوي، بل كان تعبيرًا ليبراليًا نخبويًا لا يقبل التفسير الطائفي للهيمنة، ولا المطالبة بالحقوق بلغة التمثيل الطائفي؛ وعلى النقيض من ذلك يرى إثارة الموضوع بهذا الأسلوب طائفية.

لقد «كان الجادرجي الوريث الشرعي لمدرسة جعفر أبو التمن الذي توفي عام 1946. وتبدأ زعامة كامل الجادرجي للمدرسة الوطنيّة الدستوريّة، التي تؤمن بأن الديمقراطيّة يمكن أن تعالج المشكلات الراهنة كالطائفيّة والعنصرية. وهو المنهج الذي التزم به زعماء الشيعة لحل المشكلة الطائفيّة وإلغاء تمذهب الدولة. وكان برنامج علماء الدين وقادة ثورة العشرين وبرنامج محمد حسين كاشف الغطاء وبرنامج محمد رضا الشبيبي يركّز على الحل الديمقراطي دون سواه»[186]. لكن الفرق أنّ محمد حسين كاشف الغطاء كان يثير الموضوع باعتباره تمييزًا ضد الشيعة، والجادرجي انتقد المحاولات السياسيّة الطائفيّة الشيعية للوصول إلى مواقع في أجهزة الدولة بواسطة التمثيل الطائفي وليس بواسطة الكفاءة. والحقيقة أن فكرة الطائفية السياسية لم تكن قائمة عند الأعيان سنةً أو شيعةً، ليبراليين أو محافظين أو تقليديين، وكذلك بين أبناء العشائر الذين كان يعني لهم المذهب طقوسًا دينية معينة، والطائفة شراكة في المعتقدات والطقوس، ولم يخلطوا ذلك بالسياسة.

ويستهجن باحث أنّ من يعدّهم أتباع «المذهب المحكوم» رفضوا معالجة

---

(184) نقاش، ص 414-415.

(185) العلوي، ص 196.

(186) المرجع نفسه، ص 358.

التمذهب بالتمذهب، ورفضوا إقامة حزبٍ شيعيٍ يطالب بحقوق الأغلبيّة. لكن هذا في الحقيقة يعني أن الطائفية السياسية لم تكن عملة تلك الأيام في العراق، وإنما تفرضها قراءة التاريخ بمصطلحات الحاضر، فلم يكن الحكم في العراق مذهبيًا، ولا متمذهبًا كما يسميه الكاتب، ولا رأى هؤلاء ضرورةً لإقامة حزب شيعي، وربما لم يروا أنفسهم أتباع مذهبٍ محكوم كما يراهم كتاب معاصرون. ويستغرب أحد هؤلاء من أنّ الشيعة لم ينتظموا سياسيًا طائفةً، ويرى أن ذلك راجع إلى أنهم أرادوا أن يثبتوا للآخرين نقاءهم من الطائفيّة. ولذلك، فخشية اتهامهم بها، توجهوا إلى أحزاب قوميّة أو أحزاب يساريّة وغيرها[187]. وهو تفسير سيكولوجي مسقط على بنية السياسيين الشيعة النفسية في الماضي، ويعتقد الباحث الذي يسقطه على الماضي أنه يكشف عن الدوافع «الحقيقية» التي تتلخص بالطائفية، بحسب هذه المقاربة.

وفي عام 1935 فقط، طرح مجتهدون شيعة قضيّة تمذهب الدولة بصفتها مشكلة، وذلك عبر الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء في اقتراحه ميثاقًا وطنيًا. وسابقًا كان علماء الشيعة ووجهاء النّجف وزعماء العشائر قد وقّعوا بيان توكيل في عام 1920 يبايعون فيه الملك فيصل، ويطالبون باستقلال البلاد في ظل دولة عربيّة وطنيّة يرأسها ملك عربي مسلم مقيّد بمجلس تشريعي وطني. وفي اجتماع زعماء الثّورة مع حاكم الشامية البريطاني في 3 تموز/ يوليو 1920، طُرحت مطالب ديمقراطيّة الطابع، وكذلك في اجتماعهم مع الحاكم البريطاني العام في بغداد عام 1920، وطالبوا بمؤتمر وطني يمثل الأمّة، وإطلاق حريّة التعبير[188]. نجد هنا طرحًا لموضوع تمييز طائفي واقتراحات لحلول ديمقراطية. وأثبتت التجربة التاريخية أنّ الحركات الطائفية التي تبنت طرحًا ديمقراطيًا من منطلق طائفي أنتجت في النهاية نظام تمثيل طائفي مصاغًا بلغة ديمقراطية، مع تفريغ الديمقراطية من مضمونها بتحويلها إلى نظام تمثيل للطوائف، وتحويلها مفهوم الأغلبية والأقلية الديمقراطية إلى أغلبية وأقلية طائفية.

---

(187) المرجع نفسه، ص 235.

(188) المرجع نفسه، ص 339.

كان أوّل تحرّك انقلابي عسكري في الوطن العربي انقلاب بكر صدقي في عام 1936، والحقيقة أنّه كان صراع ضباط على السلطة ضد ضباط آخرين[189]. فقد كانت السلطة السياسيّة هي الوسيلة لصعود الضباط اجتماعيًّا، وجاءت غالبيتهم من أصول متواضعة. وصعّب استخدام الجيش المكثّف لمواجهة القلاقل الطائفيّة والانتفاضات القبليّة استبعاده خارج الحياة السياسيّة. وانتشرت جاذبيّة نموذج مصطفى كمال أتاتورك بين الضباط، مع التحفّظ عن العلمانيّة التركية في العراق الهاشميّ الذي تستمد فيه الأسرة الحاكمة شرعيتها من التحدر من عائلة الرسول، وحيث يحظى رجال الدين السنة والشيعة بمكانة خاصّة. ولكن بعد وفاة فيصل اتخذت حكومة ياسين الهاشمي (1884-1937)، والذي كان من كبار الضباط العرب في الجيش العثماني وفي الحكومة العربية السورية بدمشق (1918-1920)، إجراءات شبيهة بإجراءات السياسات الكماليّة في تركيا، وذلك من منطلق علماني، وليس من منطلق طائفي؛ فمنع طقوس الجلد الذاتي (التطبير) في مراسم «الشعائر الحسينية» في كربلاء والنجف وغيرها، وأمر بإلغاء الألقاب الموروثة من العهد العثماني، كما حلّ حزبه وطالب الأحزاب بالانضمام إلى هيئة واحدة تمثل الأمّة كلها، ولاحق اليسار، وقيّد حريّة الصحافة، ووضع رقابة شديدة على النقابات، وقمع التمردات الإثنيّة والطائفيّة مع توجّهٍ اندماجي واضح[190].

جرى زج الجيش في السياسة تحت قيادة بكر صدقي الذي قمع الثّورات العشائريّة الشيعية في منطقة الفرات الأوسط في عامي 1935 و1936، كما كان قد قمع انتفاضة الأشوريين في عام 1933. إن المؤرخين الذين يدّعون أن النظام الملكي لم يفهم التنوع الإثني والثقافي للعراق لا يرون أنّ ثمة صراعًا حقيقيًا طويلًا ممتدًا بين الدولة والبداوة منذ العهد العثماني. فالأمر لا يتعلق بالقوميين العرب وحدهم، بل ببنية الدولة والمجتمع. وقد استاء القوميون المدينيون، وضباط الجيش، من محاباة السياسة البريطانيّة زعماء العشائر والسماح للعشائر بالاحتفاظ بأسلحتها؛ ما أتاح للزعماء منع الدولة من تجنيد أبناء العشائر للجيش، وتكريس

---

(189) يعدّه أحد الباحثين صراع تيار مركزي وطني عراقي داخل الجيش ضد تيارات قومية عربية تمثلت بياسين الهاشمي، ورشيد عالي الكيلاني. يُنظر: كرمانج، ص 101.

(190) Ibrahim, p. 109.

تحويل أبناء العشائر إلى فلاحين يعملون عند زعماء العشائر الذين تحولوا إلى إقطاعيين في الواقع منذ التوطين في القرن التاسع عشر. وفي المقابل، كان الجيش عاجزًا عن مواجهة هجمات قوات الإخوان الوهابيّة التي كانت تنطلق من نجد لمهاجمة جنوب العراق في الأعوام 1922 و1924 و1927-1928[191].

ومن أدلّة الاندماج الذي كان سائدًا على مستوى نخب الدولة أنّ بكر صدقي الذي قمع تمردات العشائر في الثلاثينيات وتمرد الأشوريين هو من أصول كرديّة. لقد جنّد البريطانيون وحدة كبيرة من الأشوريين[192] لحماية منشآتهم العسكريّة ولقمع الكرد، وكان لهم دور في قمع ثورة العشرين. ورفض الأشوريون وضعهم الجديد بصفتهم مواطنين عراقيين بعد الحرب، وبعد أن أصبحت عودتهم إلى تركيا مستحيلة. تاريخيًّا، استقر المجتمع الأشوري في شرق تركيا وشمال غرب إيران وشمال العراق. وتوحّد العرب والكرد في نظرتهم إلى الأشوريين على أنّهم تابعون لبريطانيا التي اعتمدت عليهم بدرجة رئيسة في قوات «الليفي» وليس لسلطة الدولة، فضلًا عن أنّ رواتبهم في الجيش البريطاني كانت ضعف رواتب الجيش العربي[193]. ولهذا يقول مؤرخ مع أنه مناهض للقومية العربية: «لا صحة للافتراض بأن هذا الصراع كان ذا أساس ديني على اعتبار أن مسلمي العراق من العرب والكرد كانوا معادين للأشوريين كونهم مسيحيين، حيث إنّ العوامل الرئيسيّة في الصراع كانت تتمثل في عدم رغبة الأشوريين في الاندماج بالمجتمع العراقي بسبب صلاتهم الوثيقة بالبريطانيين وبرغبة الجيش في إظهار أنّه القوّة التي ينبغي أن يحسب لها حساب»[194].

مهد قمع الأشوريين لبكر صدقي، القيام بأول انقلاب عسكري في العالم العربي في تشرين الثاني/ نوفمبر 1936. ودعمت الأحزاب الوطنيّة العراقيّة هذا

---

(191) دافيس، ص 104.

(192) قوات الليفي، وقد تألفت بدايةً من خليط من عرب وكرد، ثم أدخل البريطانيون الأشوريين الذين أصبحوا لاحقًا الجزء الغالب فيها. وكتب مؤيد الونداوي دراسة جيدة عن قوات الليفي.

(193) يُنظر: Mohammad A. Tarbush, *The Role of the Military in Politics: A Case Study of Iraq to 1941*, Foreword by A. H. Hourani (London; Boston: Kegan Paul International, 1982).

(194) دافيس، ص 107.

الانقلاب مثل جماعة «الأهالي»، ودعمه أيضًا جعفر أبو التمن مدير غرفة بغداد التجارية، وتلقى دعمًا من صحيفة الانقلاب التي هيمن عليها الشيوعيون، ورأس تحريرها الشاعر محمد مهدي الجواهري[195]. وخاب أمل جماعة «الأهالي» اليساريّة؛ لأنّ حكومة الانقلاب لم تحقق الإصلاحات الاجتماعيّة اللازمة. وفي عام 1958، لم يكرّر كامل الجادرجي خطأ الانضمام إلى حكومة الانقلاب؛ إذ اشترط حزبه الوطني الديمقراطي إجراء انتخابات للانضمام إليها، وهو ما عجز قاسم عن تلبيته.

في هذه المرحلة، كانت قد صعدت جماعة «الأهالي» التي تألّفت من نخب من ضمنهم خريجون في الجامعة الأميركيّة في بيروت وجامعات إنكليزيّة تبنوا الفكر الاشتراكي الفابي، وعدّوا تيارهم شعبيًا ديمقراطيًا. وانضمّ إليهم لاحقًا بعض النخب السياسيّة؛ مثل كامل الجادرجي وجعفر أبو التمن. وشدّدت جماعة «الأهالي» على محاربة الطائفيّة ونشر أفكار التنوير. وكان الحزب الشيوعي ما زال مهمّشًا قبل الحرب العالمية الثانية، إذ بدأ صعوده المثير بعد انتصار الاتحاد السوفياتي في الحرب، وتحديدًا بعد معركة ستالينغراد (1943)، شأنه في ذلك شأن الحزب الشيوعي السوري - اللبناني وغيره من الأحزاب الشيوعية في المنطقة.

وقد نشأت علاقة بين جماعة «الأهالي» وبكر صدقي. وأصبح عددٌ منهم أعضاءً في حكومة ما بعد الانقلاب، غير أنهم ما لبثوا أن استقالوا منها. وعلى الرغم من فشل صدقي، فإنّ تدخل الجيش في السياسة قد بدأ؛ فقد اكتشف الضباط قوتهم؛ كما اكتشفوا ما هو أهم، ألا وهو استعداد العديد من شخصيات النخبة للتعاون معهم؛ إذ تنافس السياسيون من أمثال رشيد عالي الكيلاني ونوري السعيد في كسب ودّ الجيش. واكتشف الضباط مزاياهم من خلال تمكنهم من تركيب مجلس نواب جديد بموجب انتخابات برلمانية في شباط/ فبراير 1937، وشجّع انقلاب بكر صدقي العقداء القوميين العرب الأربعة الذين ناصبوا صدقي العداء (أطيح في آب/ أغسطس 1937) على الانقلاب لاحقًا. وهم من يطلق عليهم في

(195) المرجع نفسه، ص 108-109.

الأدبيات القومية «المربع الذهبي»: صلاح الدين صباغ وكامل شبيب ومحمود سلمان وفهمي سعيد. وكانوا على صلة ببعض تنظيمات «الحركة السرية العربية»، وشُكّلت بنتيجة، ما يمكن أن يعدّ الانقلاب العراقي الثاني، حكومة جميل المدفعي (1890-1958) في عام 1938 التي عارضها نوري السعيد بعد عودته من منفاه في مصر، وقبل الملك غازي استقالته في عام 1938 خوفًا من تحرّك الجيش. وشكّل نوري السعيد الحكومة بناءً على رغبة الجيش.

ومن مظاهر صعود النبرة الطائفية في هذه الفترة صدور كتاب عبد الرزاق الحصان، **العروبة في الميزان: نظرة في تاريخ العراق السياسي**، في بغداد عام 1933، عدّ فيه الشيعية استمرارًا للشعوبيّة. ويشير الكتاب إلى أنّ الشيعة في العراق من بقايا الساسانيين، وأنهم يريدون إعادة أمجاد فارس. لذلك، يدعو إلى طردهم من البلاد؛ بمعنى إنه استمرار للأدبيات التي تشكك في عروبة الشيعة. وثمة كتاب آخر، هو **الرسالة العراقية**، كتبه الرصافي في عام 1940، ونشر في عام 2007، وهو ليس كتابًا طائفيًا وإن عدّ كذلك. فالرصافي لم يكن عثماني الهوى كما يقال عنه[196]، بل كان أديبًا ساخطًا أرستقراطي النزعة الفكرية (وهذا لا يتناقض مع فقره المادي)، عقلانيًا نخبويًا غير ديمقراطي، معاديًا بلا هوادة للجهل والنفاق الاجتماعي والتدين الظاهري، وقد عادى الملكية العراقية وضباطها القوميين، مثلما عادى زعماء العشائر، وانتقد التشيع وشعائره انتقادًا حادًا. ولكن الكتاب لم يُنشر خشية تفسيره طائفيًا، ولأنه أيضًا معادٍ للملكية. المهم هنا أن سائر من يتناول هذه الكتابات يوحي أن ثمة اتجاهًا ترعاه الدولة (ثمة من يقول إنّ كتاب عبد الرزاق الحصان كُتب بإيحاء من ياسين الهاشمي أو نوري السعيد). والحقيقة أنّ هذا الخطاب لم يكن مقبولًا في العراق آنئذ، بما في ذلك من الدولة. وعبد الرزاق الحصان سُجن ثلاثة أشهر

(196) فهو يسميها الدولة البائدة، ويفصل في أمراض العهد الحميدي، وأيضًا جمعية الاتحاد والترقي، ويرى أنّ أمراض العراق الذي ولد في حالة شيخوخة في نظره، هي من أمراض الدولة العثمانية نفسها، ومن ضمنها الفساد والاستبداد، والمحاباة على أساس الطائفية، بدلًا من التعيين بموجب الكفاءة. يُنظر: الرصافي، ص 54-59. ويعتقد الرصافي أنّ الأساس السياسي للمذهبية قد انعدم، ولم يعد قائمًا، ولكنّه بقي في العراق بسبب تعاون الحكومة مع الطائفية، ولأنّ إيران البهلوية العلمانية التي تحارب المذهب في بلدها تحييه في العراق (ص 117-118).

بسبب هذا الكتاب، أما الرصافي فلم يتمكن من نشر كتابه في حياته. وكان الصدر الثاني قد أصدر في عام 1934 كتاب **الشيعة الإماميّة: نقد لما أورده خصوم الشيعة الإمامية في كتبهم وآثارهم**(197)، يردّ فيه على كتابة المؤرخين العراقيين المعاصرين له لهذا التاريخ. كانت هذه فترة حاسمة في طرح الموضوع الطائفي وتوافر ردود علمانية ليبرالية ويسارية عليه. وغالبًا ما ربط الوطنيون الطائفية بسياسة «فرق تسد» البريطانية وشددوا على الوحدة الوطنية. كان هذا الموقف السياسي لجماعة الأهالي، والسياسي الشيعي الوطني جعفر أبو التمن.

مع مقتل وزير الماليّة الشيعي رستم حيدر على يد ضابط شرطة مفصول من الخدمة في 17 كانون الثاني/ يناير 1940، طفت الطائفيّة على السطح من جديد. هذا على الرغم من أنّ أصول رستم حيدر لبنانيّة، ولم يكن طائفيًّا على الإطلاق، بل كان قوميًّا عربيًّا. لكنّه اقترح حلًّا دعا فيه إلى تعليم الشيعة وتجنيد الكفاءات الشيعية في وظائف الدولة، ولم يؤيِّد التمثيل المباشر للشيعة بصفتهم طائفة. وكان رستم حيدر مستشارًا مقربًا من الملك فيصل ومؤثرًا فيه(198).

حدثت حركة رشيد عالي الكيلاني (حركة مايس 1941) في سياق الصراع بين النخب العراقية بعد وفاة غازي، وصراع القوميين وعبد الإله. وقد دعمت المرجعية الشيعية هذا التحرك ضد الإنكليز وعبد الإله، وأصدر محمد حسين كاشف الغطاء فتاوى في هذا الشأن، وكذلك المرجع الأعلى أبو الحسن الأصفهاني وعبد الكريم الجزائري(199). بعد هزيمة انقلاب رشيد عالي الكيلاني والعقداء الأربعة في نهاية أيّار/ مايو 1941 في حرب مع الجيش البريطاني استمرّت ثلاثين يومًا، قام جمهور من الأعضاء والمؤيدين لمنظمة الفتوة الشبابيّة

---

(197) أعيد إصدار هذا الكتاب في القاهرة عام 1978 عن دار مطبوعات النجاح وقدم له حامد حفني داود. واللطيف أنه صدّر الطبعة برسالة شيخ الأزهر عبد الحليم محمود إلى «سماحة الشيخ حسن سعيد من علماء طهران»، 25 تشرين الأول/ أكتوبر 1977.

(198) Ibrahim, p. 118.

وقد عدّ معروف الرصافي رستم حيدر ابنَ العلقمي الثاني الذي ينزغ بفيصل نزغًا سياسيًّا، ويحمله على أن يسلك بالبلاد في طريق الطائفة الشيعية. يُنظر: الرصافي، ص 120.

(199) الشكري، ص 41.

التابعة لنادي المثنّى (القومي العربي) بمهاجمة الطائفة اليهوديّة في بغداد في الأوّل والثاني من حزيران/ يونيو 1941 (أحداث الفرهود). وكان لهذا الهجوم الذي خلّف ضحايا قتلى وجرحى وخرابًا بالممتلكات، أثرٌ أعمق في الذاكرة والعلاقات التاريخية لليهود العراقيين ببيئتهم المدينية في بغداد والبصرة وغيرها، كما ساهم في تغلغل الصهيونية لاحقًا بين يهود العراق.

ولا شكّ في أنه بعد حركة رشيد عالي الكيلاني (نيسان/ أبريل 1941) واستشهاد بعض قادة الثورة ضد الإنكليز، ودخولهم التاريخ الوطني العراقي بصفتهم مناضلين وطنيين، أصبحت القومية العربية أيديولوجيا سياسية مهيمنة بين النخب العراقية التي انقسمت بين قوميين عرب محافظين متعاونين مع البريطانيين وقوميين عرب راديكاليين معادين لهم، وبعضهم متأثر بألمانيا النازية. ونشأت حالة مزايدة وتخوين متبادل بين القوميين العرب من الطرفين. وفي المرحلة ذاتها، بدأ أيضًا نجم اليسار في الصعود، وازدادت قوته بعد الانتصار السوفياتي في الحرب العالمية الثانية.

نظر القوميون العرب إلى العراق بعد استقلاله على أنه «بروسيا العرب»، تيمنًا بدور بروسيا في توحيد ألمانيا بقيادة بسمارك؛ فقد كان العراق أول دولة عربية مستقلة محكومًا بأيديولوجية الثورة العربية الكبرى، واستند نظامه إليها في شرعيته، كما أداره ضباط كانوا أعضاء في جمعيات قومية عربية مختلفة[200]. وكانت تركيبة ثورة 1941 مؤلفة من ضباط قوميين راديكاليين وزعماء عرب وحدويين منفيين إلى بغداد، وكانت شعاراتها تأكيدًا لهذا الدور الذي تنشده جماهير عربية واسعة، ولا سيّما في سورية التي كانت نخبها الراديكالية تتطلّع إلى هزيمة الحلفاء في الحرب العالمية الأولى والتحرّر من الاستعمارين الفرنسي والبريطاني، على غرار «عدو عدوي صديقي»، وليس انطلاقًا من أيديولوجيا قومية نازية مزعومة. كما سعى حكام العراق الموالون للإنكليز في حينه لطرح مشروع اتحاد دول الهلال الخصيب. وطرح نوري السعيد خطّة مشروع اتحاد فدرالي بين

(200) كان هذا توجه الضباط القوميين العرب العثمانيين المنشقين الذين عدّوا الجيش العراقي جيشًا عربيًا، وامتدت أحلامهم إلى توحيد الأمة العربية.

العراق وسوريّة والأردن وفلسطين، بحسب ما جاء في كتابه عام 1943 **استقلال العرب ووحدتهم**[201].

كان هذا قبل أن تبدأ مصر الرسميّة الاهتمامَ بالقضايا العربيّة بعد عام 1945، خصوصًا بعد ثورة 23 يوليو 1952. وفي النهاية، لم يتحقَّق هذا المشروع. وقام اتحاد عراقيّ - أردنيّ عُدَّ ردّة فعل على الوحدة المصريّة - السوريّة في عام 1958، وكان رفض العراق الانضمام إلى هذه الوحدة من أسباب توحّد قوى سياسيّة في إسقاط النظام في ثورة 14 تموز/ يوليو 1958، مع أن تيارًا عراقويًّا رئيسًا في هذه الثورة شكّل الحزب الشيوعي العراقي قوامه كان معارضًا للوحدة ولسياسات جمال عبد الناصر، وهو الذي تغلب على التيارات الأخرى في حكم البلاد حتى عام 1963.

بعد سقوط حكومة رشيد عالي الكيلاني في عام 1941 فُتح مجال أوسع لمشاركة الشيعة، لكن ما سمح بهذه المشاركة هو تحالف النظام الملكي مع شيوخ القبائل الشيعة. كان هذا التحالف ضروريًّا من منظور النظام لوضع حدود لتصاعد نفوذ الجيش في السياسة، ولكنّه كان تحالفًا محافظًا لم يستوعب الطبقات الجديدة والمثقفة بين الشيعة[202]. وتفاقمت المشكلة الزراعيّة في الجنوب على الرغم من زيادة تمثيل شيوخ القبائل الشيعة في البرلمان، بل ربما بسبب زيادتها. وتدفقت هجرة إلى المدن، وأصبح الشيعة أكثرية في بغداد. وحصلت طفرة ثانية بعد رحيل السكان اليهود عن العراق أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات. وبحلول عام 1958 أصبح الشيعة أغلبيّة في العاصمة بعد أن كانت نسبتهم 20 في المئة خلال الحرب العالميّة الأولى[203]. ضعفت علاقة هؤلاء المهاجرين الشيعة بالمرجعيّة الدينيّة، وازداد التعليم بينهم، كما تأثروا بالدعاية الحزبيّة والتثقيف الأيديولوجي الذي قام به الحزب الشيوعي في مناطقهم.

---

(201) دافيس، ص 23 و27.

(202) يرى بطاطو أنه بهذا «توقفت الملكية عن لعب الدور الساعي إلى التوحيد الاجتماعي»، وأصبحت عامل تخلف اجتماعي. يُنظر: بطاطو، **العراق، الكتاب الأول**، ص 50.

(203) نقاش، ص 173.

ومثّلت نكبة 1948 تحولًا لناحية صعود المد القومي العربي ومهاجمة الحزب الشيوعي العراقي، ليس فقط بسبب وجود أعضاء يهود قياديين فيه، بل بسبب موافقته على قرار التقسيم بعد ترددٍ، وبضغط سوفياتي. واستخدمت الدولة هذا العداء لليهود في صرف انتباه الشعب العراقي بعيدًا عن قضاياه، فحصل نوع من التواطؤ بين التيار القومي العربي الراديكالي والحكومة العراقيّة في التحريض على اليهود في تلك الفترة، بما في ذلك العمل على سحب جنسياتهم. وكان لتظاهرات حزب الاستقلال في عام 1948 طابع معادٍ لليهود، أمّا الحزب الوطني الديمقراطي فقد دافع عن اليهود بصفتهم مواطنين. واستفاد حزب البعث بين الطلاب تحديدًا من تراجع شعبية الحزب الشيوعي بسبب اعتراف الاتحاد السوفياتي بإسرائيل.

خلال الخمسينيات، كانت قيادات التيارات القوميّة العربيّة الأساسية، لحزب الاستقلال وحزب البعث، من الشيعة. وكان هذا من أهم الأدلة على عدم هيمنة الطائفيّة السياسيّة، وصعود هيمنة تيار مناهض للطائفيّة في العراق. وتوحّدت الحركة الوطنيّة، خصوصًا ضد ما أصبح رمز التبعية للإنكليز وهو تجديد معاهدة 1930 الأنكلو - عراقيّة، والتفاوض حولها من جديد ما أفضى إلى توقيع معاهدة بورتسموث (15 كانون الثاني/ يناير 1948) في بريطانيا زمن حكومة صالح جبر. وعُرفت التظاهرات الضخمة في بغداد والمدن الأخرى ضد المعاهدة، والتي قُتل فيها عشرات من المحتجين، بالوثبة الكبرى، وازدادت فيها قوة الحزب الشيوعي العراقي الذي كان مندفعًا بقوة في إطار الصراع بين المعسكرين والحرب الباردة، لكنّها في الحقيقة ضمت الاتجاهات الأيديولوجيّة كلها(204).

حين تولى صالح جبر رئاسة الوزراء في آذار/ مارس 1947، فاوض الإنكليز في إعادة النظر في معاهدة 1930 الإنكلو - عراقيّة. وتوصّل إلى اتفاق معهم في كانون الثاني/ يناير 1948، وأسقطته الوثبة كما أسلفنا. وقد تظاهر ضده سنة وشيعة. في حينه، رُفعت الشعارات الطائفيّة في بعض التظاهرات مثل «يسقط الرافضي»، واستقال صالح جبر في نهاية كانون الثاني/ يناير 1948. ولكنّه ظلَّ

(204) دافيس، ص 144.

قويًّا في الحكومات العراقيّة؛ إذ عمل وزيرًا للداخليّة بعد ذلك(205). ونشأ صراع بين صالح جبر ونوري السعيد الذي كان يدعمه، بعد أن حاول صالح جبر تأسيس حزب سياسي خاص به هو حزب الأمّة الاشتراكي في مواجهة نوري السعيد وحزبه سابقًا، الاتحاد الدستوري(206).

كانت هذه الشعارات الطائفية التي سمعت في بعض التظاهرات ضد صالح جبر المتهم بـ «العمالة»، بوصفه «رافضيًا» أي شيعيًا، مؤشّرًا على عدم تورع قوى سياسية عن استخدام وسائل تعبئة طائفية في المنافسة السياسية. لقد عرفت الحداثة العراقية نوعًا جديدًا من الطائفية، لا علاقة له بالطائفة المحلية على مستوى القرية أو الحي؛ إنها الطائفة التي يستدعيها سياسيون على أنها هوية على مستوى الدولة منذ بداية العهد الملكي، أي تأسيس الدولة. لكنّها ظلت هامشية. ولم تعنِ الكثير في حينه، فعلى مستوى النخبة التقليدية بقيت التحالفات والخصومات السائدة عابرة الانتماء الطائفي. أما على مستوى القواعد الاجتماعية، فقد انجذب الكثير من الشيعة إلى الدولة والوظيفة، وانجذب بعض المثقفين إلى القومية العربية، وارتبط جزء كبير من عامة الناس بالزعيم المحلي، ثم بدأت الدعاية الشيوعيّة تحقق نجاحات في أوساط الفقراء والمثقفين الشيعة. وتأثرت الحماسة للشيوعية بالمد السوفياتي على المستوى العالمي بعد الحرب العالمية الثانية، كما تأثرت بفشل نموذج صالح جبر في إطار المؤسّسة الحاكمة. ولم تكن القومية العربية الراديكالية خيارًا مقبولًا سوى لبعض المثقفين، خصوصًا بعد فشل انقلاب رشيد عالي الكيلاني والعقداء الأربعة. أمّا الشيوعيّة فكانت أكثر جاذبيّةً لتأكيدها المساواة بين العراقيين، ومعارضة الحزب الشيوعي العراقي لفكرة ضم العراق إلى أي اتحاد عربي، مثل مشروع الهلال الخصيب ومحاولة الوحدة السورية - العراقية (1949-1950)، والجمهوريّة العربيّة المتحدة (1958-1961)، فأي وحدة عربيّة تحوّل الشيعة من أكثريّة إلى أقليّة. وهو معطى تكاد لا تخلو أي دراسة عن العراق من تفسيره طائفيًا.

---

(205) نقاش، ص 231-232.

(206) المرجع نفسه، ص 233-234.

ويجب ألا ننسى أنه في هذه الفترة تحديدًا، وفي مقابل التيار الشيوعي، نشأ التيار الإسلامي مدعومًا من بعض العلماء الشيعة. والتقت الحكومة مع المجتهدين ضد الشيوعيّة، وشجّعت الدين في مراحل معينة. ودعا المجتهدون الشيعة الحكومة إلى اتباع إجراءات خاصّة ضد الشيوعيين، كما فعل البهلويون في إيران[207]. وازداد عداء المجتهدين الشيعة للشيوعيّة بعد ثورة 14 تموز/ يوليو 1958 كما سوف نرى؛ إذ نافسوهم بقوة في ولاء القاعدة الشعبية، ونشروا ثقافة بديلة من الثقافة التقليدية.

جرت الانتخابات الوحيدة شبه الديمقراطيّة في ظلّ الحكم الملكي في حزيران/ يونيو 1954 (باعتبارها أول انتخابات مباشرة بعد أن كانت تجري بدرجتين)؛ وهو ما أتاح إقامة الجبهة الوطنيّة بتحالف بين وطنيين وقوميين عرب، وخسر فيها حزب نوري السعيد غالبيته البرلمانيّة بعد أن فازت الجبهة بالمقاعد البرلمانيّة في بغداد والموصل. وهاجمت الصحف المؤيدة للملكيّة في العراق الجبهة الوطنيّة؛ لأنّ برنامجها لا يتضمّن أي إشارة إلى تحرير فلسطين، في محاولة للتشكيك في مرشحيها الوطنيين العراقيين، والتشكيك خصوصًا في المرشحين الشيعة، وكذلك المنتمين إلى ديانات أخرى.

عقد هذا البرلمان جلسة واحدة في تموز/ يوليو 1954، ثم حلّه عبد الإله الوصي على العرش. لم تصمد التجربة الديمقراطية في العراق، وربما كان إجهاض نوري السعيد وعبد الإله هذه العملية الديمقراطية من أهم أسباب الانقلاب في عام 1958 الذي تحول إلى ثورة بمعنى تغيير النظام. وبعد عام 1955، وفي عمليّة مناهضة حلف بغداد، شُكّلت جبهة جديدة مؤلّفة من الحزب الوطني الديمقراطي والشيوعي العراقي والاستقلال والبعث، مع أنّ الشيوعي والبعث كانا محظورين، ولم يكن تمثيلهما في الجبهة علنيًّا، وبعد ذلك جاء انقلاب 1958.

مارست الحكومات في العهد الملكي في مرحلة تدهورها وانحطاطها العنفَ الذي سيعرفه العراق بأشد حدة في مرحلة حكم حزب البعث؛ فقد مارست تلك

---

(207) المرجع نفسه، ص 238.

الحكومات الإعدامات العلنيّة شنقًا، وتعذيب المعارضين السياسيين وإسقاط الجنسيّة عن الشخصيات المعارضة، واستغلال النّزعة الطائفيّة لشق صفوف المعارضة، والرقابة وشهادات حسن السلوك لدخول الجامعة، والحكم بالمراسيم بدلًا من القوانين. وهو ما طوره حزب البعث على نطاق واسع لاحقًا[208]، ولكن ممارسات النظام الجمهوري القمعية عمومًا كانت استمرارًا لما ساد في نهاية العصر الملكي التي لم تكن نهاية ليبرالية.

بحسب الدستور العراقي قبل الثورة، فإنّ شعب العراق بغضّ النظر عن انتمائه العرقي أو الديني، يشكل أمّةً واحدةً، والإسلام دين الدولة الرسمي. وعلى الرغم من درجات عالية من الاندماج على مستوى النخب في المدينة، فإنّ بنية المجتمع التقليدي بقبائله وعشائره وانتماءاته الدينية والمذهبية لم تندمج في مؤسسات دولة واحدة بسهولة ويسر؛ فالتفاوت في التمثيل النيابي وفي عدد موظفي الدولة من كل فئة صوّر عجز قيادة الدولة العراقيّة عن صهر الأعراق والطوائف في أمّة واحدة.

في رأي مجيد خدوري كان النظام في العراق ديمقراطيًا شكلًا لا فعلًا؛ فالديمقراطيّة لا تعمل في فراغ بل وفق النظام الاجتماعي القائم. والنظام البرلماني العراقي كان دميةً في أيدي مالكي الأرض وشيوخ القبائل والحكام السياسيين[209]. ولكن كان الاندماج جاريًا ولو ببطء. وثمة خصوصية للملكية العراقية جعلتها تعمِّر بعد الحرب العالمية الثانية أكثر مما عمّرت في مصر. فهي خلافًا للملكية المصرية لم تتورط في الشؤون الحزبيّة خلافًا للملكيّة في مصر، وكانت علاقاتها بالقيادات الوطنيّة العراقيّة وديّةً. وكانت العائلة المالكة تحكم البلاد برضا السنّة والشيعة، ورضا العرب والكرد[210] بها كعائلة حجازية هاشمية استمدت شرعيتها السياسية من تصدرها لقيادة الحركة العربية إبان الحرب العالمية الأولى، ويعود نسبها إلى النبي محمد. كان الملك بمعنى ما من خارج الانتماءات الطائفية والحزبية، فلم يتهمه أحد بطائفته أو أيديولوجيته، في حين تعني الجمهورية انتخاب رئيس من

(208) دافيس، ص 172.

(209) خدوري، ص 19.

(210) المرجع نفسه، ص 93.

أحد هذه الانتماءات. ولهذا فلا يمكن الانطلاق في مسار جمهوري، فضلًا عن مسار ديمقراطي، من دون إجماع على الهوية الوطنية للعراق، والقبول بأي شخص وجد في منصب الرئيس كي يمثلها بغض النظر عن انتماءاته. وكأن هذه هي الحال بعد الثورة. ولكن لا يمكننا أن نتجاهل أنّ الجمهورية أصبح فيها إمكان لتصنيف الزعيم الذي سوف يقود البلاد بموجب التقسيم الفئوي، إذا رغب خصومُه في استخدام ذلك التصنيف في مواجهته.

رابعًا: ثورة 1958 والعهد الجمهوري

كان الضباط الذين قاموا بانقلاب 1958 العسكري مسلمين سنّة في أصولهم، باستثناء ناجي طالب ومحسن حسين الحبيب الشيعيين، وكانت أم عبد الكريم قاسم شيعية، «إلا أنّه لم تبدر منه أي بادرة في حياته العامّة تشير إلى تحيّزه للشيعة»[211]، كما يقول المؤرخ مجيد خدوري. ولكن هذا لم يمنع خصومه لاحقًا من اتهامه بالتبعية لأخواله الشيعة. ما يؤكد في الحقيقة أنّ الطائفية تستنهضها قوى سياسية خلال عملية التنافس في السلطة.

وانتمى جميع الضباط الأحرار، باستثناء ناجي طالب الذي كان ابن مالك للأرض وعضوًا في المجلس النيابي، إلى عائلات فقيرة. وتلقّوا جميعًا تعليمهم في المدرسة الثانويّة أو مدرسة عسكريّة داخل العراق أو خارجه. وكان العديد من الضباط في المنظمات الفرعيّة للضباط الأحرار والمشاركين في خلاياها من المنتمين إلى المذهب الشيعي، ولكنّ النداء وُجّه إليهم للانضمام إلى الضباط الأحرار، وانضموا بدوافع وطنيّة[212]. وكما في حالة مصر، تأثّر الضباط الأحرار بحدثين كبيرين هما نكبة 1948 وما رواه ضباط الجيش العراقي عن مجريات الحرب وفشل الأنظمة العربيّة؛ كما تأثروا بالثورة المصريّة في عام 1952 التي قام بها ضباط.

(211) المرجع نفسه، ص 32.

(212) المرجع نفسه، ص 33.

شُكِّلت بعد الانقلاب حكومة يقودها مجلس سيادة من ثلاثة أعضاء، هم: محمد مهدي كبة (شيعي ترأس حزب الاستقلال القومي الذي يمكن عدّه وريث نادي المثنى)، وخالد النقشبندي (كردي وضابط سابق)، ورئيسه نجيب الربيعي (ضابط سني). وتألفت الحكومة التي ترأسها عبد الكريم قاسم وشغل فيها منصب وزير الدفاع من 11 عضوًا من العرب (ستة من السنة، وخمسة من الشيعة) وأربعة من الكرد[213]. وشعر كثير من الضباط الذين ساهموا بدور في التحضير للانقلاب بالمرارة لعدم توليهم وزارات، واستئثار قاسم وعبد السلام عارف بعملية التعيين، ما مثّل أساسًا لصراعات لاحقة بينهم.

ووُضع الدستور الموقّت بعد أسبوعين من إسقاط النظام الملكي إلى أن يوضع دستور جديد من جانب مجلس وطني منتخب. وبقي هذا الدستور الموقّت قائمًا حتى نهاية عهد عبد الكريم قاسم. وتنص المادة الثّانية فيه على أنّ العراق يشكل جزءًا لا يتجزّأ من الأمّة العربيّة، تليها المادّة الثّالثة التي تصرّح بالقول: «إلا أنّ العرب والكرد يُعتبرون شركاء في هذا الوطن»[214]. وأكّد الدستور الجديد أنّ دين الدولة هو الإسلام، ولكنّ المادة الثانية عشرة منه نصّت على حريّة الدين والمعتقد لدى الطوائف غير الإسلاميّة. ونصّت المادّة التاسعة على أنّ الجميع متساوون أمام القانون. وأعلن الدستور الموقّت الذي صيغ بعد الثورة مباشرة بأنّ العرب والكرد شركاء في إطار الدولة العراقيّة، ودُعي مصطفى البرزاني إلى العودة من منفاه في الاتحاد السوفياتي.

لم يكن للضباط أيديولوجيا محدّدة؛ فكان بعضهم قوميًا عربيًا وآخرون كانوا يساريين أو ليبراليين. وعلى غرار حالة الضباط الأحرار المصريين، كان الصراع الرئيس بينهم صراعًا على الزعامة، كما بين عبد الكريم قاسم وعبد الوهاب الشواف، وبين الأوّل وعبد السلام عارف.

لقد صفّت ثورة 1958 النظام الملكي، بأساليب كانت نذير شؤم للسياسة

(213) حنا بطاطو، **العراق، الكتاب الثاني: الحزب الشيوعي**، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1992)، ص 122-124.

(214) خدوري، ص 93.

العربية. وعلى الرغم من أنها حظيت بتأييد غالبية السكان، ومن ضمنهم غالبية الشيعة، وقامت بأعمال تحديث مهمة جدًا، وكذلك في بناء الوطنية العراقية، فإنها ساهمت على المدى البعيد في وقف نزعة ليبرالية لدى النظام الملكي لزيادة تمثيل الشيعة في النظام بالتدريج[215] وليس بالإدماج القسري من فوق[216]، كما أنها فسحت المجال لسيطرة الضباط وتغلغل ارتباطاتهم الجهوية والعشائرية في جهاز الدولة، ولا سيّما بعد مرحلة قاسم. فمثلًا، أزاحت ثورة 1963 المدنيين الشيعة من القيادة، وحلّ محلهم أبناء عشيرة الجميلة التي انتمى إليها عبد السلام عارف وأخوه عبد الرحمن قبل أن يأتي دور التكارتة. ولكنّ عبد السلام عارف استخدم الولاءات الطائفية بوعي، واستخدم تعابير، مثل الشعوبية، في التعامل مع الراهن السياسي، كما وصف الشيعة بالروافض في أحاديثه بموجب شهادة بعثي عاصره[217]. وعمومًا كان الضباط كما يبدو من التقارير واعين بالانتماءات الطائفية، وينطبق هذا على سورية أيضًا؛ فقد سبق أن بيّنا أنّ العسكريين من أصول ريفية كانوا أكثر اهتمامًا بالمشتركات والفوارق الطائفية من القادة المدنيين لحزب البعث مثلًا.

(215) يورد بطاطو جداول تبين الزيادة المطردة في التمثيل الشيعي في الوزارات العراقية حتى ارتفع من 20 وزيرًا (من ضمن 113) في الأعوام 1921-1932، إلى 87 (من ضمن 251) في الأعوام 1947-1958. وهذا يعني أن النسبة تضاعفت. يُنظر: بطاطو، **العراق، الكتاب الأول**، الجدول رقم (4-1)، ص 69.

(216) قال رجل الدين الشيعي طالب الرفاعي إن النظام الملكي كان سيعدل نفسه بنفسه لو منح الفرصة، وأن الانقلابات والثورات بما فيها ثورة 14 تموز/ يوليو والثورة الإيرانية، وكلها في نظره انقلابات، «أتت علينا بالويلات». يُنظر: الخيون، أمالي السيد، ص 123.

(217) يُنظر: الفكيكي، ص 273-274.

وقال رجل الدين الشيعي طالب الرفاعي إن عبد السلام لم يكن وحدويًا عروبيًا، بل كان ينافق عبد الناصر في خصومته مع عبد الكريم قاسم، وأنه مارس سياسة طائفية ضد الشيعة، أما أخوه عبد الرحمن فلم يكن طائفيًا، «وهو شبيه بعبد الكريم قاسم في هذا المضمار، بل إن عبد الكريم كان يميل إلى الشيعة. وقد أخطأنا بحقه». يُنظر: الخيون، أمالي السيد، ص 120.

يُنظر أيضًا: جعفريان، **التشيع في العراق**، ص 122-123. يؤكد هذا الكاتب العلاقات الطيبة بين مرجعية الحكيم في النجف وعبد الرحمن عارف، والذي أصبح رئيسًا للعراق بعد وفاة أخيه عبد السلام في حادث طائرة (ص 124).

عندما جرى الانقلاب في 14 تموز/ يوليو 1958، استسلمت العائلة الملكيّة ولم تقاوم، ومع ذلك أُعدمت عن بكرة أبيها بأن أطلق النار عليها ضابط بسلاحه الرشاش وانضم إليه عساكره. وبعد ذلك أمسك سكان من العاصمة بجثتي الوصي عبد الإله والملك فيصل الثاني وسحلوهما في شوارع بغداد، كما نُبشت جثة نوري السعيد بعد دفنها من الغوغاء وطافوا بها عبر العاصمة. تشكل مثل هذه البدايات سابقة تنذر بما هو أسوأ منها. ويبرر حسن العلوي ما جرى من عنف صباح ثورة تموز بما يلي: «نعتقد أنّ العنف الدامي في صباح يوم ثورة 14 تموز 1958، وما رافقه من سحل الجثث ومهاجمة مسؤولين في السلطة على ما فيه من وحشية، كان يمكن أن يُبرَّر سيكولوجيًا على الأقل بأنّه انفجار لتراكمات الكبت والقمع الطويل الذي مارسته السلطة ضد الناس»[218]. والمشكلة أن هذا الكاتب الذي يكتب في تسعينيات القرن العشرين لا يبرر ذلك العنف فقط، بل يبرره طائفيًا، فهو يرى أن قاعدة الجيش من الجنود كانت مما يسميه «المذهب المحكوم». ولذلك فهو يعتبر هذا العنف طائفيًا ويبرّره في الوقت ذاته. كان هذا النوع من الكتابة في تبرير العنف في تسعينيات القرن الماضي نذير شؤم لما ينتظر العراق بعد عام 2003.

بعد انقلاب عام 1958 غيّر الإصلاح الزراعي مباشرة كل شيء ومنذ البداية، وهذا أحد العوامل التي تسمح بتسميته ثورة. ففي أثر الإصلاح الزراعي، تراجع نفوذ مشايخ العشائر وقاعدة النظام القديم في الجنوب، وانخفضت أهمية تمثيلهم السياسي للسكان في العاصمة، ومن ثمّ تبعية السكان المحليين لهم سياسيًّا. وفي هذا الظرف الجديد تصارع لملء الفراغ كلٌّ من الحزب الشيوعي والمرجعيات الدينيّة. كانت السلطة بعد الانقلاب بيد الضباط، لذلك لم يَعنِ تعيين أربعة وزراء شيعة وسنة يمثلون أحزابهم في الحكومة أمرًا كثيرًا.

حظي عبد الكريم قاسم بشعبيّة في أوساط الفقراء والفلاحين، كما أنّ نزاهته الشخصيّة أدّت دورًا في بناء شعبيّته[219] (وكانت النزاهة الشخصية تجاه

---

(218) دافيس، ص 187.

(219) يقول إريك دافيس إن تسمية عبد الكريم قاسم بالزعيم دليل شعبيته الكبيرة، والحقيقة أنّ الزعيم هي رتبة عسكرية، فقد كان الوحيد من بين الضباط الأحرار الذي يحمل هذه الرتبة العسكرية =

المال العام كما يبدو سمة الضباط التحديثيين من قادة الانقلابات الأولى مثل عبد الناصر وقاسم وعبد السلام عارف وغيرهم). ولا شكّ في أنّه قام بتجديدات مهمّة، من ضمنها إشراك فئات أوسع في مؤسّسة الدولة، ولا سيّما من الشيعة. ووضع قوانين تضمن حقوق المرأة، ووضع قوانين تؤسّس للحريات الشخصيّة وتعاديها الفئات المحافظة من رجال الدين من الطوائف المختلفة. ودفعه تحالفه مع الحزب الشيوعي وتشدُّد الحزب الشيوعي إلى ارتكاب إجراءات قمعيّة ضدّ المعارضة، لكنّ الاندفاع الشيوعي كان في اتجاه تصفية المعارضة تصفية كاملة بالإعدامات بحسب النموذج الستاليني(220).

وكما هو معروف عارض عبد الكريم قاسم في سياق الاستقطاب الحاد بين العراقويين والقوميين الانضمام إلى الجمهورية العربية المتحدة، متحالفًا في هذا الموقف مع الحزب الشيوعي العراقي والحركة القومية الكردية، قبل أن يصطدم معها في مرحلة لاحقة. وسار الحزب الشيوعي العراقي في الطريق نفسها التي سار فيها الحزب الشيوعي السوري - اللبناني منذ الشهور القليلة السابقة لإعلان الوحدة ثم في بيان كانون الأول/ ديسمبر 1958 بعد قيامها، في معارضة الجمهورية العربية المتحدة، فكانت حجّة الحزب الشيوعي أنّ الوحدة سوف تُلغي الأحزاب كما فعلت في سوريّة، وكما عُلِّل ذلك بعدم وجود اندماج اقتصادي - اجتماعي كافٍ. وكذلك ساهم موقف السوفيات من القومية العربية في حينه في التأثير في مواقف الشيوعيين. وما يهمنا من هذا الاستقطاب الذي دُرِس دراسة وافية هو بروز عوامل متعلقة بالهوية الجماعية الطائفية والإثنية، ظل اليسار العربي يتستر عليها بحجج أيديولوجية متعلقة بالأمة والطبقة والتفاوت الاقتصادي بين الدول.

في هذه المرحلة، بدأت حركة الإخوان المسلمين التي تأسّست في العراق

= العالية، ومن عادة السياسة العربية في تلك المرحلة تسمية الزعيم الانقلابي بلقبه العسكري فكان يقال البكباشي جمال عبد الناصر والعقيد معمر القذافي. وهذه الملاحظة لا تقلل من شعبيته في الحقيقة. يُنظر: المرجع نفسه، ص 190.

(220) المرجع نفسه، ص 193.

عام 1948 تصبح ملحوظة. لم يجد هؤلاء أنصارًا بين الشيعة بالطبع، لكنّ أفكارهم أثّرت في الجيل الجديد من رجال الدين الشيعة. واللافت أنه عندما طلب الحزب الإسلامي[221] التابع لحركة الإخوان المسلمين الترخيص في عام 1960، وُضع اسم محسن الحكيم[222] مؤسِّسًا.

وقاد التحدي العلماني الذي أوجده تحالف عبد الكريم قاسم والشيوعيين إلى ردة فعل شبه منظّمة بين الصفوف الدنيا من رجال الدين الشيعة وطلّاب المدارس الدينيّة؛ فقامت تنظيمات مثل الشباب العقائدي والشباب المسلم. وهي ظاهرة جديدة بين رجال الدين الشيعة، كانت غالبيّتهم حين تهتم بالسياسة تهتم أكثر بما يجري في إيران، ولم تهتم بأنْ تنتظم سياسيًّا في العراق. من هذه الناحية، كانت حالات مثل محمد الحسين كاشف الغطاء في الماضي استثنائية.

رحّب العلماء الشيعة عمومًا بثورة تموز، وكذلك الجمهور الشيعي، لا سيّما بعد الإصلاح الزراعي. لكن بعد صدور قانون الأحوال الشخصيّة الذي ساوى في حصص الإرث بين المرأة والرجل خلافًا للشريعة، ومع تنامي دور الشيوعيين في نظام عبد الكريم قاسم، بدأ العلماء الشيعة يتحفظون عن نظامه. ونشأ تحالف

---

(221) كان الحزب الإسلامي العراقي فرعًا من فروع حركة الإخوان المسلمين، وانتشر في العراق قبل الحرب العالميّة الثانية. وبعد الثورة، عمل الإخوان بزعامة عبد الرحمن سيد محمود ومحمد الشواف اللذين انتقلا من الموصل إلى بغداد. وقد دعم الحزب الثورة، إلا أنّه وقف ضد التحالف مع الشيوعيين. طلب الحزب ترخيصًا من وزارة الداخلية في شباط/ فبراير 1960 باسم 12 مؤسسًا. وأصبح نعمان عبد الرزاق السامرائي رئيسا للحزب. ولم تجز الداخلية الحزب. وقبلت محكمة التمييز استئناف المؤسسين على قرار الداخلية، بحجة عدم ثبوت صلة بينه وبين الإخوان المسلمين. ولكن لم تسمح له الداخلية بإصدار صحف. يُنظر: رشيد الخيون، **100 عام من الإسلام السياسي بالعراق** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2013)، ج 2: **السنة**، ص 42-52. وكان اسم محسن الحكيم قد وضع بوصفه راعي الحزب.

(222) كان آية الله العظمى محسن الحكيم (1889-1970) أول مرجع عربي عام للشيعة في العصر الحديث، تولى المرجعية بعد الأصفهاني والبروجردي. ولم يتمكن من القيام بالدور الذي أداه هو وكاشف الغطاء في العصر الملكي. فالعصر الجمهوري أضعف نفوذ الشيوخ وعلماء الدين، وصعّب ورود أموال الزكاة من الخارج إلى المرجعية الدينيّة، كما صعّب العمل التجاري عبر قوانين التأميم، وضيّق على الأوقاف. ولم يعد شيوخ القبائل المسلحة الذين اعتمد عليهم كاشف الغطاء على الدرجة نفسها من النفوذ. وركّز الحكيم على موضوع أسلمة الدولة في صراعه ضد الحزب الشيوعي وضد عبد الكريم قاسم.

بين رجال الدين الشيعة والسنّة لمعارضة قاسم، وذلك في مرحلة الاعتراض على التشريعات العلمانيّة التي سنّها نظامه. لكنّ الجمهور الشيعي لم يدعمهم، بل وقف مع عبد الكريم قاسم، وبيّن ذلك ضعف التضامن الطائفي في هذه المرحلة من تحديث المجتمع العراقي. ففي تلك المرحلة، كانت صور علماء الشيعة المعارضين لقاسم أكثر أمانًا في المناطق السنّية منها في المناطق الشيعية، حيث سيطر الحزب الشيوعي ومؤيدو قاسم[223].

في مرحلة الصدام بين البعث ونظام عبد الكريم قاسم جرت محاولة اغتياله، وحمّل البعث الشيوعيين مسؤولية التحكم في قاسم وحرف الثورة عن مسارها بإبعاد العراق عن أهداف الوحدة العربية، والتقى البعث في ذلك مع القوميين الناصريين. ومن اللافت أنّ القائد البعثي فؤاد الركابي، وهو شيعي مذهبيًا، استخدم في حينه لفظ الشعوبيين في وصف الشيوعيين، فهم عنده «الشعوبيون الحقراء الذين يحاولون نزع الهوية العربية عن العراق»[224].

في تلك المرحلة، تمادى الشيوعيون كثيرًا مستقوين بقاعدتهم الشيعية التنظيمية والجماهيرية، وبنفوذهم في السلطة، بالاستخفاف برجال الدين الشيعة وتقاليدهم، إلى درجة التصريح بالعداء للدين، واستفزوا علماءهم. وفي هذه الأجواء أصدر محسن الحكيم فتوى تحرّم الانتماء إلى الحزب الشيوعي. كانت الفتوى جوابًا عن سؤال يتعلق بموضوع الانتماء إلى الحزب الشيوعي. وتلخصت الإجابة في تحريم الانضمام إلى هذا الحزب بصفته عملًا مخالفًا للإسلام ومبادئه؛ لأنّ هذا الحزب يحض على الكفر والإلحاد. ولم يكن محسن الحكيم عمومًا مرتاحًا لعلمانيّة ثورة 14 تموز/ يوليو 1958 والإجراءات التي تلتها. وقد استُخدمت هذه الفتوى حتى في إيران بعد انقلاب الخميني على حزب تودة بعد ثورة 1979 التي ساهم فيها الحزب الشيوعي وبقية القوى اليسارية. فقد أعاد محمد باقر الحكيم، أحد أبناء محسن الحكيم، نشرها في إيران بعد مرور ثلاثين عامًا على صدورها. وذلك عندما بدأ نظام الخميني بملاحقة اليساريين.

---

(223) العلوي، ص 212.

(224) فؤاد الركابي، **الحل الأوحد** (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1963)، ص 24-25.

وقد صور رجل الدين الشيعي طالب الرفاعي الأجواء التي صدرت فيها هذه الفتوى؛ إذ وصف «تسرّب الماركسيّة» إلى المواكب الحسينيّة في النجف عبر الرواديد (شعراء المواكب ومنشدوها) وقصائد الشاعر الشعبي عبد الحسين أبو شبع على لسان فاضل الرادود، فكانت مستهلات اللطميات شيوعيّة واشتراكيّة، و«اختُطف مِنّا العزاء الحسيني، فكلُّ النَّشاط صار شيوعيًّا، أي يتحدّث بلسان الحزب الشّيوعي»، وانتشرت صور لينين وستالين على الجدران في النجف، ويقول إنّه كان يشك في عودته سالمًا كلما خرج من البيت، «وحتى دكاكين شارع الرَّسول ملئت واجهاتها بصور ماركس وإنغلز ولينين، فكادت شوارع النَّجف، وهي المدينة الدينيّة المقدسة، تكون شيوعيّة»[225]. وينسب عداء المؤسّسة الدينيّة لعبد الكريم قاسم إلى تحريض سوق أو بازار الشَّورجة «ونعني التجار الشيعة» ضدّه[226]. وهذا صحيح جزئيًا، والحقيقة أن الأخطر على المؤسسة الدينية الشيعية هو قانون الإصلاح الزراعي، الذي صفّى الملكية الإقطاعية، وحرم النجف من مورد أساسي أما إدخال الشورجة (سوق تجارة الجملة الأساسي في بغداد، والذي يرمز هنا إلى طبقة التجار الكبار) كعامل رئيس في العلاقة مع المؤسسة فهو، كما يبدو، إسقاط للعلاقة الخاصة التي تحكم البازار الإيراني بالمؤسسة الدينية الإيرانية، على حالة العراق.

ويقول الرفاعي إنّ قانون الأحوال الشخصيّة أُعد في العصر الملكي ولم يصدر خشية من علماء الدين وتأثيرهم في الشارع. فـ«لما جاء عبد الكريم قاسم إلى الحكم بعثه من جديد، وأضاف عليه بند المساواة في الإرث بين الرِّجال والنساء. وكان وراء صدوره وزيرةُ البلديات في ذلك العهد نزيهة الدليمي (ت. 2006)، والقاضي أحمد جمال الدين، وهو من قضاة بغداد الشيعة، وابن عم الفقيه والشاعر مصطفى جمال الدين (ت. 1996)»[227].

ودعم التجار الشيعة في سوق الشَّورجة محسن الحكيم في صدامه مع

(225) الخيون، **أمالي السيد**، ص 133-134.

(226) المرجع نفسه، ص 143.

(227) المرجع نفسه، ص 144.

الشيوعيين، «وفي ما بعد كان صدّام حسين يعرف قوّة الشَّورجة لذا أوّل ما جاء وتسلّم الحكم كليةً في العام 1979 بدأ بتقليم أظفار هذا السُّوق بتهجير واعتقال التُّجار». وقاطعت المرجعية بالنجف عبد الكريم قاسم مع أنّه حاول التفاهم معها، كما أفتى محسن الحكيم بتحريم استقباله عندما يأتي إلى النجف، لكنّ الفتوى لم تؤثّر «إلا بعدد من أصحاب العمائم والموالين جدًا للسيد محسن الحكيم»[228]. وعلق طالب الرفاعي بعد عقود على هذه الأحداث بقوله: «لم نكن على حق بما حصل: كانت فرحتنا بقتل عبد الكريم قاسم بمستوى فرحتنا إلى حد بعيد بقتل صدّام حسين ومعمر القذافي، إلى هذه الدّرجة»[229].

ومن الجدير بالذكر أنه بعد حركة 8 شباط/ فبراير 1963 حصل الضابط القومي عبد الغني الراوي، مع أنه كان سنيّ النزعة، على فتاوى شيعية لقتل الشيوعيين، وكانت إحداها من الشيخ محمد مهدي الخالصي بالكاظمية، والثانية من السيد محسن الحكيم في النجف. ويتلخص نص الفتوى في النظر إلى الشيوعيين على أنهم مرتدون يستحقون القتل. كتب هذا عبد الغني الراوي نفسه في مذكراته[230]. وكلّفه رئيس أركان الجيش آنذاك طاهر يحيى بقرار إعدام الشيوعيين، ثمّ ما لبث أن تفجّر خلاف بين القوميين والمرجعيّة الدينيّة. وفي خضم دفاع رشيد الخيون عن الشيوعيين ضدّ هذه الفتوى، يذكر أنّ المفارقة هي أنّ أحد الخلافات التي قوّضت الجبهة الوطنيّة بين الشيوعيين والبعث التي استمرت من 1973 إلى 1978 كان تأييد الشيوعيين علنًا للثورة الإيرانيّة[231].

في رأيي، لا تنشأ عملية تسييس لرجال الدين غير المسيسين نتيجة طرح إجراءات علمنة في الدولة فقط، بل تحديدًا عند ولوج الدولة في عملية العلمنة إلى قلعتهم الرئيسة، وهي قوانين تنظيم العائلة والأحوال الشخصية. فالعلمنة حتى حدود حصنهم هذا لا تعني الكثير بالنسبة إليهم، ولا سيّما أنهم لا يديرون

(228) المرجع نفسه، ص 146.

(229) المرجع نفسه، ص 148.

(230) جريدة **الزمان**، 9/ 4/ 1999.

(231) رشيد الخيون، **الأديان والمذاهب بالعراق** (كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، 2003)، ص 309.

الدولة أصلًا. هذا هو العامل الأول، أمّا العامل الثاني فهو الصراع على قواعدهم الاجتماعية المباشرة، ولا سيّما دخول أحزاب إلى الفئات الفقيرة التي غالبًا ما تعتمد على فتاواهم وإرشاداتهم؛ إذ تنافسهم الأحزاب في الولاء وتطرح بوضوح أيديولوجيات بديلة من الدين على المستوى الشعبي. ورأت المؤسسة الدينية الشيعية في نشاط الحزب الشيوعي على مستوى قواعدها الشعبية تهديدًا لنفوذها.

تأسّس حزب الدعوة الإسلاميّة في عام 1959[232]، وكان ذلك في سياق الأجواء التي نشأت خلال الصدام بين مؤيدي الحزب الشيوعي وقاسم من جهة، والمؤسسة الدينية الشيعية من جهة أخرى[233]؛ ما يعني أنّ صعود الهوية الشيعية السياسية وصياغتها لم يحدثا خلال صدام طائفي مع السنة، بل في الصراع على تمثيل الشيعة والحفاظ على الهوية الشيعية والصدام مع الشيوعية والعلمانية والإلحاد من خلال إحياء الإسلام. وكان من ضمن مؤسسيه رجال دين هم محمد مهدي الحكيم ومرتضى العسكري (الذي أصبح أمينًا عامًا للحزب) ومحمد باقر الصدر ومحمد باقر الحكيم وطالب الرفاعي، وشاركهم في التأسيس ناشطون من عائلات موظفين وتجار. كانت هذه الحركة شبيهة جدًا بحركة الإخوان المسلمين التي تأسست في العراق قبلها بعشر سنوات[234]؛ إذ رأت الدين والسياسة غير

---

(232) من أخطاء كتاب ولي نصر الفادحة ادعاؤه أن الحزب تأسس في عام 1967 على يد شباب عراقيين. يُنظر: Nasr, p. 117.

(233) وكان الحزب عابرًا الحدود؛ إذ نشط في العراق ولبنان وبعض دول الخليج وعاد واكتسب طابعًا عراقيًا في ثمانينيات القرن الماضي بعد فشل محاولة إيرانية لإحكام قبضتها عليه. والحزب، كما ذكرنا، يتحدر من تيار الصدر الذي لا يؤمن بفكرة ولاية الفقيه العامة والمطلقة. وكان في مرحلة ما أقرب إلى مقاربة محمد حسين فضل الله اللبناني الذي رجح أن تتعدد نيابة الإمام الغائب في مجتهدين عدة، ولم يقبل فكرة الولاية العامة المطلقة، يُنظر: فسر، **شيعة العراق**، ص 25-27.

(234) ذكر السيد طالب الرفاعي، وهو أحد مؤسسي الحزب، أنه شخصيًا كان مقربًا من الإخوان المسلمين، وأن أعضاء آخرين كانوا أعضاء في حركة الإخوان المسلمين وحزب التحرير قبل الانضمام إلى حزب الدعوة، ومنهم عبد الهادي السبيتي الذي أصبح رئيسًا لحزب الدعوة. يُنظر: الخيون، **أمالي السيد**، ص 96-100. ويذكر أيضًا آخرين من الشيعة الذين انتموا إلى الإخوان وحزب التحرير، أي ما بات يسمى أحزابًا سنية، كما يذكر خلافهم مع تقي الدين النبهاني مؤسس حزب التحرير بعد إصداره كتاب **الخلافة**، الذي رفض فيه «حديث الغدير»، وبدا لهم في مواقفه متأثرًا بابن تيمية (ص 102-104). وقال أيضًا إن السبيتي وجابر العطا، من الذين غادروا حزب التحرير، تواصلوا معه لتأسيس حزب شيعي؛ =

منفصلين، وأن انفصال السياسة عن الإسلام هو أصل مشكلات العالم العربي؛ وثمة فرق مهم بينهما متمثّل بأنّ جماعة الإخوان المسلمين في مصر قامت ضد المؤسّسة الدينيّة، واتهمتها بأنها تعمل في خدمة الحكام ولا تهتم بتطبيق الشريعة في الدولة، أما حزب الدعوة فقد تميَّز من المؤسسة الدينية ولم يعادِها؛ إذ كان يعرف حق المعرفة مكانتها ويعترف بها، كما أنّ مؤسسيه جاءوا من بيئتها نفسها. لذلك حاول حزب الدعوة الحصول على دعم المؤسسة الدينية وليس مواجهتها. وأجبر محسن الحكيم ابنيه، محمد مهدي ومحمد باقر، على ترك الحزب، مع أنّهما كانا من مؤسسيه[235]. وبعد عامين من التأسيس، غادره أيضًا محمد باقر الصدر بضغط من المرجعيات الدينية. «وكان الصدر من الداعمين لمرجعية الحكيم وإن كان يتتلمذ على يد الخوئي»[236]، وقد ألف كتاب **فلسفتنا** ضد المد الشيوعي في أوساط الشيعة بناءً على توصية من الحكيم كما يقال[237]. وكان محمد باقر الصدر قد نشر مقالات من كتاب **فلسفتنا** تباعًا في صحيفة **الحرية** في الفترة 1959-1960. «واللافت للنَّظر أنّ الحكومة في زمن عبد الكريم قاسم لم تُعارض نشر تلك المقالات في الصحافة، بل على العكس كان لها هوًى في ذلك»[238].

لقد واجهت المؤسسة الدينيّة الشيعية ادعاءات حزب الدعوة الحديث

=وأنه وجّههم إلى محمد باقر الصدر ليكون شخصًا قياديًا (ص 106). وقد ألقى طالب الرفاعي معممًا بعمامته السوداء كلمة في حفل تأسيس الحزب الإسلامي في عام 1960 (التابع للإخوان المسلمين) في الأعظمية، ويذكر أنه رشح لرئاسة الحزب (ص 109-112). ولكنّه رفض العرض: «قلت في نفسي لا أستطيع تحمّل هذه المسؤولية/ فسأحرق حرقًا بالنجف عن طريق الألسنة والأقلام، أي سيحرقني الشيعة كوني صرت رئيسًا لحزب سني» (ص 113). ويقول إنّ مهدي الحكيم وباقر الحكيم أبناء السيد محسن هما أوّل من بايع محمد باقر الصدر، وبهذا المعنى أول من انتمى إلى حزب الدعوة الذي لم يُسمَّ بعدُ بحزب الدعوة، فرأى طالب الرفاعي أنّ مبايعة محمد باقر الحكيم قائدًا هي عمليًا تأسيس الحزب (ص 158). جرى هذا في 14 و15 تموز/ يوليو 1959 (ص 159). وبعد ذلك خرج محمد مهدي الحكيم وشقيقه محمد باقر الحكيم من الحزب، ثم خرج الصدر نفسه.

(235) Ibrahim, p. 194.

(236) جعفريان، **التشيع في العراق**، ص 139.

(237) المرجع نفسه.

(238) الخيون، **أمالي السيد**، ص 167.

باسم الدين. وحظَرَت على الشباب اتّباع مجموعة من الناس تتحدث باسم الدين من دون مرجع ديني واضح، بسبب احتمال نيل تطور الحزب من سلطتها المرجعية في عوام الشيعة المقلدين للمجتهدين. وفي نهاية الستينيات فقط وافق الحكيم على التسامح مع العضويّة في حزبٍ معروف الأهداف، مع منع دخول الأحزاب التي تتعارض مبادئها مع الإسلام.

حصل هذا بعد أن تمدّد الشيوعيون في عهد عبد الكريم قاسم، ولا سيّما بعد صدور قانون الأحوال الشخصيّة الجديد في 30 كانون الأول/ ديسمبر 1959. صحيح أن هذا القانون أخذ في الحسبان المذهبين الحنفي والجعفري، وكان هذا تقدمًا كبيرًا بالنسبة إلى الشيعة، إلا أنّ وضع المرأة في القانون الجديد كان ذريعة لنقد القانون من جهة رجال الدين السنة والشيعة على السواء؛ إذ رفع السنّ الدنيا للزواج إلى 18 عامًا، ورهن تعدّد الزوجات بموافقة المحكمة، وجعلت المادتان 1188 و1194 الرجال والنساء متساوين في الميراث، وهو ما يتعارض مع الشريعة في نظر علماء الدين: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ (النساء: 11)[239]. فدخل نظام قاسم في مواجهة معهم حول تفسير هذه الآية؛ إذ عدّها توصيةً وليست أمرًا، بما أنها تبدأ بجملة يوصيكم الله. بعدها حظر قاسم الحزب الإسلامي، واعتقل قادته.

في هذه المرحلة (في 22 من شعبان 1379هـ/ 1960م) تحديدًا أصدر آية الله محسن الحكيم فتواه بعدم جواز الانضمام إلى الحزب الشيوعي، لأنّه تحريض على الكفر والإلحاد، والتي نصت على أنّه «لا يجوز الانتماء إلى الحزب الشيوعي؛ فإن ذلك كفرٌ وإلحاد أو ترويج للكفر والإلحاد، أعاذكم الله وجميع المسلمين من ذلك وزادكم إيمانًا وتسليمًا، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته».

ودخل أيضًا رجال الدين في النجف في جبهة مع القوميين العرب ضد الشيوعيين بسبب الإصلاح الزراعي. كان رجال الدين الشيعة، في هذه المرحلة، أقرب إلى البعث منهم إلى الشيوعيّة بسبب حدة الصراع ضد قاسم والشيوعيين.

(239) Ibrahim, p. 197.

وتوالت الفتاوى ضد الشيوعية، فأفتى الشيخ مرتضى الياسين في النجف يوم 3 نيسان/ أبريل 1960 ونشر في جريدة **الفيحاء**، الناطقة بلسان الحزب الإسلامي، أن «الانتماء إلى الحزب الشيوعي أو تقديم الدعم له من أكبر الآثام التي يستنكرها الدين»[240].

وفي الشهر نفسه أعلن الميرزا مهدي الشيرازي أن صلاة الشيوعي وصيامه غير مقبولين لأنه ليس مؤمنًا، وما لبث أن حُرِّم شراء اللحوم من قصاب شيوعي، وهكذا. ورأى حنا بطاطو أنّه لم يكن لهذه الفتاوى صدى يُذكر لأن منزلة المجتهدين كانت قد تراجعت، و«لم يعد الناس يهتمون كثيرًا بأقوالهم»[241]؛ إذ إنها لم تؤثر في الشيوعيين الشيعة، ولا في تأييد الحزب في أوساطهم. في المقابل يرى كاتب عراقي معاصر أنّ فتوى السيد الحكيم الشيوعية في الكفر والإلحاد نهايةٌ للمد الشيوعي في العراق[242]. ولا يذكر دور القمع الذي مارسته الدولة لاحقًا ضد هذا الحزب، وهو دور أكثر محورية في إنهاء المد الشيوعي. نجد عند مؤرخي المرحلة المعاصرين الذي يكتبون من زاوية نظر الانحيازات الطائفية الحالية إرساءً تاريخيًا لدور المراجع الشيعة الحاليين في العراق وإسقاطه على تاريخ العراق باعتباره خصمًا تاريخيًا للطغاة، وذلك باستخدام مقولات صحيحة حول استقلالية المؤسسة الدينية الشيعية مقارنةً بغيرها. فالمرجع عند الشيعة مختلفٌ عن القيادات الدينيّة في مذاهب وديانات أخرى فـ«هو لا يُعيّن بأمرٍ من الحاكم أو بإرادة ملكية أو مرسوم جمهوري، ومن ثم فهو ليس موظفًا في الدولة أو صدى لصوتها، إنما هو إمام الأمة وقائدها في أمور دينها ودنياها، وهذا ما يؤرق الطغاة ويقض مضاجعهم»[243]. وكتاب يوسف الشكري بمجمله هو محاولة لإثبات محورية دور المرجعية في النجف في السياسة العراقية، حتى عندما لم يكن محوريًا. وفي تشخيصه للخلاف بين المرجعيّة وعبد الكريم قاسم، يعتبر الكاتب

---

(240) حنا بطاطو، **العراق، الكتاب الثالث: الشيوعيون والبعثيون والضباط الأحرار**، ترجمة عفيف الرزاز، ط 2 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1999)، ص 265.

(241) المرجع نفسه.

(242) الشكري، ص 61.

(243) المرجع نفسه، ص 47.

قانون الأحوال الشخصيّة رقم 188 لسنة 1959 مخالفًا في بعض بنوده لأحكام الشريعة الإسلاميّة، ومنها مساواته حصة الذكر والأنثى في الميراث، واشتراط موافقة الزوجة في حال الزواج بأكثر من واحدة. ويذكر أن المرجعيّة طالبت قاسم بإلغاء القانون لمخالفته دين الدولة وأحكام الشرع. «ولكن عبد الكريم قاسم أدار ظهره وتنكّر لهذه المطالب التي كانت من مسلّمات الامتثال لأوامر المرجعية العليا ومقدماتها، فالمرجع هو الحارس الأمين على أحكام الشرع الحنيف، ومن غير المنطق السكوت على مثل هذه المخالفة الصارخة»[244]. الغريب أنّ الكاتب هنا يعتبر امتثال الرئيس للمرجع الديني أمرًا مسلّمًا به في مرحلة كانت روحها وثقافة الحكم فيها أبعد عن مثل هذا التخيل الطائفي الراهن، مثلما يرى أنّ دين الدولة يعني حكم الشريعة.

أصدر رجال الدين عددًا من الصحف والمجلات لهدف أساسي واحد هو مواجهة الشيوعيين فكريًّا. وأوكلت مهمة التحرير إلى محمد باقر الصدر ومعه محمد حسين فضل الله (1935–2010) من لبنان، وأهمّها **الأضواء الإسلاميّة**. وضغط رجال الدين المحافظون لإعفاء الصدر من هذه المهمّة، واتهموه بأنه يعمل على إقامة حركة إسلاميّة منظمة[245]. ولكن في هذه المرحلة كان الصدر قد اقتنع بضرورة العمل من داخل المرجعية لتجديدها.

كانت أفكار محمد باقر الصدر شبيهة بأفكار الإخوان المسلمين، ولكنّه توسّع فكريًّا في كتابيه: الأوّل **فلسفتنا** (1959) وهو محاولة لوضع فكر إسلامي في مقابل الماركسية؛ والثاني **اقتصادنا** (1961) الذي كُرّس لنقض الماركسيّة والرأسمالية. كان العالم العربي في تلك المرحلة قد دخل في صراع أيديولوجيات تتجاوز النقاشات الأكاديمية في الفلسفة والاقتصاد وغيرها إلى نقاشات واسعة بين المثقفين والنخب؛ فقد نشأت أحزاب تطرح هذه المواضيع الفكرية للجماهير في كتب وكراسات، وكأنه من المفروض أن يكون للحزب موقف فلسفي واقتصادي وكذلك مواقف من الثقافة والفن؛ إذ دخلت الأحزاب العربية العلمانية مرحلة

---

(244) المرجع نفسه، ص 56.

(245) Ibrahim, p. 199.

التأثر بالأحزاب الشمولية التي أثرت في بنيتها التنظيمية وفي محاولاتها «الفكرية» هذه في الإسلاميين أيضًا.

بعد تأليف هذين الكتابين، ترك الصدر السياسة ولم يعد إليها إلا بعد تولي البعث الحكم. ومن اللافت أنّ كتابيه هذين استخدمتهما حركات الإخوان المسلمين في عدّة دول عربيّة في تدريس كوادرهم قبل أن تنتشر الخصومة السياسية - المذهبية الشيعية - السنية التي يعتقد بعضهم اليوم أنّها كانت دائمًا قائمة. والحقيقة أنّ الإسلام السياسي العراقي دخل في صراع مع اليسار قبل غيره، وذلك بسبب نفوذ الحزب الشيوعي العراقي شبه الحاكم في مرحلة قاسم. كان هذا الإسلام السياسي شيعيًا، ولكن هذا لم يمنع حركات الإخوان المسلمين في بقية الأقطار من الاستفادة منه. ولاحقًا دخل الإسلام السياسي في صراع مع القومية العربية. أمّا تطييف الصراعات الاجتماعية والسياسية من جهة، وقيادة الإسلام السياسي الشيعي والسني لحركات طائفية من جهة أخرى، فهما تطوران متأخران جدًّا.

ومن اللافت أنّ المنتمين إلى اليسار بين الشيعة لم يقاوموا هذه الهجمة التقليدية بفكر «إلحادي» أو منكر للدين في حدّ ذاته، أي بما هو دين، بل بالرد من داخل الخطاب الديني، عبر المشاركة في تبني التراث الشيعي، ولكن بتفسيره على أنه مذهب ثوري، والنظر إلى الشيعة بوصفهم مظلومين. وبهذا ساهم الحزب الشيوعي العراقي في نشر الفكرة المغلوطة تاريخيًّا ومعرفيًّا وسياسيًّا المتمثلة بأنّ المذهب الشيعي يتضمن عناصر تقدمية أكثر من المذاهب السنية، وبتصوير الشيعة على أنهم تعرضوا لمظلومية اجتماعية تاريخية مستمرة. وهو ما سبق أن ناقشناه في القسم النظري.

كانت المرحلة الممتدة منذ الانقلاب العسكري في عام 1958 إلى نهاية الستينيات مهمّة جدًا في فهم التطورات اللاحقة للشيعية السياسيّة، فقد نشأت في خضم الصراع مع حزب علماني ماركسي (وليس مع السنّة) حاول أن يخترق قواعد المؤسسة الدينية المتمثلة بـ «عوام» الشيعة؛ أي الجمهور الشيعي من خارج المجتهدين. كما أنّ تدخّل رجال الدين في السياسة كان ردًا على إصلاحات تقدميّة

كانت عمومًا لمصلحة جمهور الشيعة، وبهذا المعنى لم يكن موقفُهم طائفيًا بل دينيًا مذهبيًا، أي إنهم لم يدافعوا بذلك عن مصالح الطائفة، بل تدخلوا مثل رجال الدين السنة ضد إصلاحات رأوها علمانية، مع أنّ من قام بهذه الإصلاحات هو نفسه من قام بالإصلاح الزراعي واستوعب أعدادًا كبيرة من الشيعة داخل نظام الحكم وطوّر المناطق الشيعية.

لقد نظرت المؤسّسة الدينيّة هذه نفسها بعين الريبة إلى محاولات إقامة تنظيمات شيعية سياسيّة منافسة للأحزاب القومية واليسارية وفي مقدمها الحزب الشيوعي؛ لأنّ هذا التطور البنيوي سيفرض عليها بالضرورة أن تقوم بنوع من الإصلاح والتحديث داخل المؤسّسة الدينيّة للحفاظ على قوتها وتأثيرها. لم يكن هذا الصراع طائفيًا، بل نتاج تناقضات ناجمة عن عملية التحديث بين قوى علمانية وأخرى دينية ممأسسة، وبين الدولة المركزية والجماعات العضوية والمؤسسات التقليدية، وبين التحديث المفروض من أعلى بواسطة برامج الدولة المركزية والبنى التقليدية القائمة. ولكنّه ساهم في نشوء تنظيمات سياسية دينية تحولت إلى طائفية.

كان الحكيم أعلى مرجع شيعي ينتمي إلى العرب العراقيين، ولذلك أغفل المؤرخون الشيعة الذين يقاربون تاريخ العراق من زاوية نظر طائفية دوره المعارض للإصلاح والتحديث من جهة، والرافض لقيام حركة إسلاميّة شيعية تنافس مرجعيته في التأثير في الشيعة من جهة أخرى. وفي المقابل حاول عبد الكريم قاسم احتواء الصراع مع المؤسسة الدينية، وكسبها إلى جانبه، مستثمرًا الميول المسالمة والعزوف عن السياسة المتجذر لدى تيار واسع فيها. وعدَّ جمهورُ الشيعة الزيارات التي يؤديها قاسم للمرجع محسن الحكيم اعترافًا من الدولة بالسلطة الدينيّة للمؤسّسة.

حاول قاسم أن يفضّل الشيعة في التعليم والتعيينات في نوع من التمييز الإيجابي (Affirmative action) الذي يقوم به نظام تحديثي لرفع الغبن الاجتماعي وتوسيع القاعدة الاجتماعية لنظامه، وبنى ضاحية الثورة، وهي في الواقع مدينة شيعية تحسّن فيها وضع المهاجرين الشيعة في بغداد. ولكن على الرغم من كل

ذلك، فقد شكّل علماء الشيعة والإسلاميون الشيعة جبهةً مع البعث والقوميين العرب عمومًا ضدّه.

لم يكن قاسم طائفيًا في «التمييز الإيجابي» لمصلحة فقراء الشيعة، ولم تكن معارضة المؤسسة الدينية الشيعية ضده طائفية، بل كانت معارضة مؤسسة دينية تقليدية تدافع عن مصالحها وتبعية جمهورها لها ضد التحديث. كانت تلك مرحلةَ تطورٍ سريع ومكثف أدارته الدولة والقطاع العام. وقد كانت خمس سنوات من حكم عبد الكريم قاسم أشدّ تأثيرًا من ثلاثة عقود من الحكم الملكي، من حيث التحديث والتحولات الاقتصادية والاجتماعية. وعلى سبيل المثال لا الحصر، فإنّ قانون الإصلاح الزراعي وحده، والذي حدد الملكيّة بألفي دونم للأراضي البعليّة وألف دونم للأراضي المرويّة، أدى إلى تغيير البنية الاجتماعيّة في جنوب العراق كما بيّنا. وأدخل قاسم نظام العمل ذي الثماني ساعات في المدن، وألزم المؤسسات التي يعمل فيها أكثر من مئة عامل ببناء سكن لهم.

وركّزت القوى الدينية على دور الشيوعية في النظام، في حين ركزت المعارضة السياسية لعبد الكريم قاسم على رفضه الوحدة العربيّة أو ميوله الإقليميّة العراقيّة؛ إذ كان جهد قاسم موجهًا إلى بناء نموذجٍ عراقي، ولم يتفهم أهميّة العروبة لدى أبناء الطبقة الوسطى في المدن. أمّا الحزبُ الشيوعي العراقي، فنشر ثقافة سوفياتية. ولم يفهم هؤلاء أهميّة الهوية العربيّة للناس الذين دعموا التيار القومي الراديكالي، ليس دعمًا لدولة موحدة فحسب، وإنما أيضًا تماهيًا مع الهوية العربيّة.

أكّدت صناعة الثقافة في مرحلة قاسم موضوعات التراث الشعبي وتراث الرافدين القديم والحضارة العراقيّة التي سبقت الحضارة العربيّة. وجرى توظيف التراث الشعبي لجسر الهوّة بين الشيعة والسنة والكرد. وبحسب مؤيدي النزعة العراقوية من بين المؤرخين «بات بإمكان حتى الكرد أن يكونوا أكثر صلةً بعراق يُرمز إليه بحضاراته القديمة أكثر مما يتمثل في أيديولوجيا قوميّة عروبيّة، ليس العراق بالنّسبة إليها سوى قُطر من أقطار أمّة عربيّة كبير يهيمن عليه العرب

السنّة»[246]. والحقيقة أنّ هذا لم يحصل، بل حصل نزوع قومي كردي في ظل هذه السياسات تحديدًا، وقد بدأت الانتفاضة المسلّحة للأكراد ضد الدولة العراقيّة في تلك المرحلة.

لم تنجح تاريخيًّا عملية بناء أمة عراقية أو وطنية عراقية تشمل الكرد، ويصعب قياس تأثير الانقسام السني - الشيعي في ذلك. ويعتقد بعض الباحثين أن الشيعة الذين يمثلون ما لا يقل عن نصف سكان العراق اعتبروا اندماج الكرد مع العرب السنّة خطرًا ديموغرافيًا على المدى البعيد. أمّا السنة، بموجب هذا الرأي، فكانوا أكثر تشديدًا على الوحدة العربية وحرصًا على طابع العراق العربي من العلاقة بالكرد. والحقيقة أنه لا الشيعة ولا السنة كانوا منظمين بوصفهم طائفة، وقد تسابقت القوى السياسية الحاكمة والمعارضة في تأكيدها وحدةَ العراق. كما أن عاملًا لا يجوز نسيانه يتمثل بأن القومية الكردية قائمة فعلًا، وأن الوطنية العراقية المنفتحة تجاهها، وقد كانت كذلك، لا تغني عنها، بل ربما أشعرتها بالتهديد. المهم هو أن الفشل الرئيس في تلك المرحلة كان في المسألة الإثنية وليس الطائفية. ولكن وجود اعتبارات سنية وشيعية ساهم في رأي بعض الباحثين في عدم حلها في وطنية عراقية واحدة. وهو ما لا نوافق عليه؛ إذ نرجّح أن القضية الكردية قائمة بذاتها، وأنه لم يكن في الإمكان حلها من دون أن نأخذ في الحسبان تطلعات الكرد القومية. هنا لم يكن للانقسام السني - الشيعي أي دور، هذا إذا وجد في الحدة المفترضة، والتي يبنى عليها هذا الرأي. وفي رأينا لم يكن الانقسام بهذه الحدة في تلك المرحلة، وإنما هو إسقاط من مرحلة ما بعد الاحتلال على التاريخ العراقي كله.

كانت النخب الشيعية والسنية تنقسم بين يسار وقوميين، وبين تيارات قومية مختلفة، وليس بين سنة وشيعة. وثمة آراء أخرى في هذا الشأن؛ فالباحث شيركو كرمانج، على امتداد صفحات كتابه، يحاول أن يثبت أنّه لا يوجد كيان تاريخي اسمه العراق، وأنّ هذا المشروع قد فشل وأن الهويّة الوطنيّة لم تنشأ، خصوصًا حينما يتعلق الأمر بالكرد. ويقول هذا المؤلف إنّ بحثه يتلخص في

(246) دافيس، ص 181.

فكرتين رئيستين؛ **الأولى** خطأ الاعتقاد أنّ العراق كان أمّة موحدة مستقرة إلى حين استيلاء حزب البعث على السلطة في عام 1968، و**الثانية** «تتمثل في أنّ عدم قدرة العراق على التحوّل إلى أمّة موحدة متماسكة، بدءًا من العام 1921 حتى إسقاط النظام البعثي لاحقًا في العام 2003 وصولًا إلى هذا اليوم، إنما هو نتيجة مباشرة للصدامات المتنامية بين مختلف الجماعات العرقيّة – القوميّة والدينيّة»(247).

لقد ربط بعض القوميين العرب سياسة قاسم العراقوية عربيًا في مواجهته مع الجمهورية العربية المتحدة بالشيعة، وعبّروا عن هذا الربط أحيانًا صراحةً وأحيانًا أخرى تلميحًا. ولمّح بعض المعارضين لسياسته إلى هويّة أمّه الشيعية. وكان هذا التلميح صادرًا عن القوميين الناصريين الذين انتشر بينهم الخطاب الشعبوي المعروف من الإذاعات المصرية في تلك الفترة، وليس البعثيين الذين تألفت غالبية قيادتهم في حينه من الشيعة. ولم تتورّع دعاية الإذاعة المصرية في زمن عبد الناصر من الحديث عن أمهات الزعماء مثل والدة الملك حسين، ووالدة عبد الكريم قاسم، وعلوية البعثيين السوريين زمن الانفصال. وفي هذا الخطاب التحريضي الشعبوي، غالبًا ما ألصق بالخصم السياسي «تهمة» عجيبة بأن أمّه يهودية أو شيعية أو غيرها(248).

وكان الشيوعيون المتأثرون بهزيمة حكومة محمد مصدّق في إيران ونجاح المؤامرة عليها يؤمنون بالعنف الثوري، وخوض المكايد السياسيّة اللازمة، للحفاظ على موقعهم في السلطة، وتصفية معارضي الثورة، قبل أن تقوم الثورة المضادة. فتأسّست المقاومة الشعبيّة ميليشيات مدنيّة استنادًا إلى مرسوم صدر في أوّل آب/ أغسطس 1958. وتحوّلت مهمتها في الحقيقة، من حفظ الأمن في الداخل والدفاع عن الثورة ضد أي هجوم خارجي إلى قمع أي معارضة لنظام قاسم. وتغلغل الشيوعيون في صفوفها منذ نشأتها، وأصبحت أداة في يدهم.

(247) كرمانج، ص 37.

(248) وبهذا المعنى فإنّ لغوغائية الإعلام المصري حين يتجند في خدمة النظام تقليدًا طويلًا، وليست المظاهر المعروفة من عهد عبد الفتاح السيسي بجديدة.

وارتكبت الكثير من أعمال العنف ضد المعارضين، كما اعتدت على الأملاك الخاصة وداهمت البيوت بصفة غير قانونية[249]. لقد قام الشيوعيون عمليًا باستخدام الميليشيات للتنكيل بخصومهم.

عندما قاد عبد الوهاب الشواف محاولة انقلابيّة (ثورة الشواف في الموصل 1959) ضدّ عبد الكريم قاسم لخروجه عن مبادئ الثورة الوحدوية، كما ادعى، وتبعيته للشيوعيين، انقسمت الموصل بين جماعة الشواف وجماعة محمد عزيز. ومثّلت الأولى القوى التي تدعو إلى الوحدة العربيّة الشاملة، والثانية دعمت عبد الكريم قاسم «وناصرت الفقراء والأقليات»[250]. وهاجم الكرد الموالون لقاسم مدينة الموصل بعد فشل الانقلاب وأعملوا فيها قتلًا وتخريبًا، وهجمت الأحياء الفقيرة على بيوت الطبقة الوسطى والأغنياء، واستغلّ الشيوعيون هذه الأوضاع للقيام بأعمال قتل وتصفيات ضد الوحدويين بما في ذلك السحل في الشوارع. كانت تلك أربعة أيام من المذابح والجرائم المخزية[251]، كما تظاهر الشيوعيون في بغداد وغيرها مطالبين بإعدام الخونة[252].

بدأ قاسم يضيق ذرعًا بنفوذ الشيوعيين وتحولهم إلى قوة رئيسة في النظام من المحتمل أن تطوّر لديهم طموحات للاستفراد بالحكم. ولذلك استغلّ الصراع المسلّح الذي نشأ بينهم وبين الكرد والتركمان في كركوك في ذكرى الاحتفال بـ 14 تموز/ يوليو 1959، والمذابح التي نفذوها في خصومهم خلال انتفاضة الموصل، لكي يتخلص من نفوذهم. عندما أصبح الحزب الشيوعي نافذًا جدًا بعد القضاء على ثورة الموصل في عام 1959، وازن عبد الكريم قاسم تحالفاته بضم قوميين عرب إليه، كما خلق حزبًا شيوعيًا منافسًا للحزب الشيوعي. وكان الشيوعيون قد احتلوا مناصب حسّاسة في الدفاع والتربية والإرشاد القومي، وسمح لهم قاسم بصفته وزيرًا للدفاع بالعمل داخل الجيش، مع أن القيادات

(249) خدوري، ص 114-115.

(250) المرجع نفسه، ص 147.

(251) المرجع نفسه، ص 151.

(252) المرجع نفسه، ص 152.

العسكريّة كانت تعارض ذلك. وتعاطف فاضل عباس المهداوي المدعي العام في محكمته علنًا مع الشيوعيّة[253].

وساهمت ردات الفعل على العنف الشيوعي في إبعاد قاسم عن الشيوعيين حرصًا على العلاقة بالقيادات العسكريّة وعلى الاستقرار. وكان الشيوعيون في أحداث كركوك والموصل قد راهنوا على نقمة الكرد على التركمان في كركوك، وعلى العرب في الموصل. كانت تلك نقمة إثنيّة مختلطة بمظلوميات طبقيّة.

وفي حزيران/ يونيو 1960، أقال قاسم الوزراء الشيوعيين، وقيَّد نشاط المنظمات الشعبيّة التابعة للحزب، وما لبث أن حلها. وفي عام 1961، أفرج عن بعض القوميين العرب وعادوا إلى الحياة السياسيّة. وهنا انكشف ظهره من دون غطاء شعبي، وبدأ يخسر مكانته.

أثارت النزاعات بين الشيوعيين والقوميين العرب مسألة الطائفيّة السياسيّة في العراق مباشرة. وكانت قواعد الحزب الشيوعي في تلك المرحلة شيعية أو كردية غالبًا، وكذلك كان أمينه العام شيعيًّا. وبدأ بعض القوميين العرب يستخدمون الشيوعيّة والشعوبيّة والشيعية كأنها مترادفات. وسبق أن انتشر في التأريخ القومي العربي موقف سلبيّ من الشعوبيّة بصفتها محاولة لتقويض السيادة العربيّة ومقاومة الحضارة العربيّة الإسلاميّة وتثبيت وعي الشعوب غير العربيّة الحضاري[254]. ورأى عبد العزيز الدوري في مقدمة كتابه أن نقد الشعوبية «هي محاولة طبيعية توجبها ظروفنا، فقد ارتفعت أصوات تدعو إلى نبذ التراث والاستهانة بالثقافة العربية، وحملوا على المثل العربية الإسلامية واعتبروا كل التفات إليها رجعية. وتهجموا على الوعي العربي وعلى مفهوم الأمة العربية وراحوا يثيرونها فتنة باسم العنصرية أو الإقليمية»[255]. وقصر الدوري حديثه هذا على الحركات

---

(253) المرجع نفسه، ص 169.

(254) الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبية**. وهو في الحقيقة كتيب وليس كتابًا، وقعه الدوري في كانون الأول/ ديسمبر 1961. وتعتمد هذه المعالجة القصيرة أساسًا على تقارير نصوص تراثية، من دون أي تقييم نقدي لصحتها، وسياقاتها التاريخية.

(255) المرجع نفسه، ص 5.

التي «تتظاهر بالإسلام وتعمل على هدم السلطان العربي الإسلامي أو على هدم الإسلام، أو الاتجاهات التي تحاول نسف الإسلام والعرب من الداخل [...] ثم إن الجهود التي بذلت لمسخ التراث العربي أو لتشويه دور العرب في التاريخ تمثل جانبًا آخر من المحاولات لهدم الكيان العربي، وتكوّن طرفًا مهمًا من الحركة الشعوبية»(256). وهذا يعني أن يكتب عن الماضي وعيناه على ظروف سياسة راهنة وسجالات محتدمة. وهو يؤكد ذلك في الفقرة الأخيرة من الكتاب بالقول إن مواد الشعوبية ومقوماتها ما زالت موجودة، «وهي حين تكمن إنما تنتظر الظروف المؤاتية لتواصل نشاطها ولكن الاتجاهات والأساليب الرئيسية تبقى هي هي»(257). وهذا يعني أنه مثلما أن الأمة العربية عند الدوري كيان عابر التاريخ، فكذلك الشعوبية تبقى بمرور الزمان والحقب في حالة كمون أو سفور. ومع أن العرب حكموا شعوبًا مختلفة بعد الفتوحات، فإنّ موطن الشعوبية بحسب تعريف الدوري هو «بين الفرس أو المنتسبين إليهم»(258). وقدَّم الدوري تعريفًا هلاميًا للشعوبية يتلخص في «أنها اجتماع الجهد الذي بذلته فئات مختلفة من شعوب متعددة لزعزعة السلطان العربي، أو لإضعاف الإسلام وإرباكه، ولصد تيار الثقافة العربية الإسلامية»(259). وكان الدوري في ذلك يؤدي وظيفة الأيديولوجي القومي، وليس المؤرخ. عالج الدوري شعوبية الثقافة بإحياء بعض الكتاب الثقافة الفارسية في مقابل الفقهاء، كما عالج السياسة عند الوزراء والمتنفذين منذ البرامكة وبني سهل، والشعوبية في الدين عبر الزندقة على أنها قرينة الشعوبية(260) (ولكنّه لم يتطرّق إلى التشيّع ولم يرَ أنه شعوبية، بل كان موضوعه انضمام الموالي في حالات إلى دعم المعارضة العلوية لبني أمية).

---

(256) المرجع نفسه، ص 11.

(257) المرجع نفسه، ص 97. والكلام هنا قومي جوهراني يقترب من الجواهر العرقية الثابتة في التاريخ. ولا يتسع المجال لاقتباسات أكثر لكنّها قائمة بوفرة في هذه المعالجة القصيرة للدوري البعيدة كل البعد عن المنهج العلمي التاريخي الذي لا تخلو منه كتب الدوري الأكثر جديةً.

(258) المرجع نفسه، ص 18.

(259) المرجع نفسه، ص 12.

(260) المرجع نفسه، ص 61.

وقد ذهب العديد من الكتّاب إلى أن الشيوعيّة أداة الشعوبيّة الجديدة، وهدفها «تسميم» الفكر والكيان العربيين. وكرّس هذا النوع من التفكير فكرة وجود عداء أبدي بين العرب والفرس، ورأى في الشعوبيّة أحد مظاهره. واستند صدّام حسين لاحقًا إلى هذا التقليد في التعبئة للحرب ضد إيران، ومن ضمن ذلك تسميتها بالقادسيّة، مع أن البعث لم يستخدم هذا الخطاب ضد قاسم، بل استخدمه الناصريون وضباط في الجيش مثل عبد السلام عارف وغيره.

كانت بنية حزب البعث مختلطة طائفيًا، بل عابرة الطوائف، ولكن بعد انقلاب 1958 انضم إليه ضباط من منطلق معارضة قاسم، وليس من منطلقات الحزب الفكرية، ومن بينهم ضباط ذوو خلفية تقليدية محافظة تختلف عن ثقافة الحزبيين البعثيين.

كانت القوى القومية مستعدة للتحالف مع القوى الدينية الإسلامية الشيعية ضد نظام قاسم. وفي ما عدا أزماته الداخلية وتفاقم الصراع مع الكرد بعد مرحلة من التحالف، ساهمت الدعاية الدينيّة ضد قاسم في تهيئة الجو لإسقاطه. ومن الجدير بالذكر أن قيادة حزب البعث في تلك الفترة تألفت من ثمانية أعضاء منهم خمسة من الشيعة، هم: طالب شبيب وحازم جواد ومحسن الشيخ راضي وهاني الفكيكي وحميد خلخال. «ومن جانبٍ آخر كان الضابطان الوحيدان الشيعيان في اللجنة العليا للضباط الأحرار ناجي طالب ومحسن حسين الحبيب قد انشقا على حكومة عبد الكريم قاسم بعد طرد عبد السلام عارف، وساهما مع الأخير ومع القيادة القطريّة لحزب البعث في إصدار حكم الإعدام على قاسم»[261]. وبعد أن جرى إعدام بالجملة لضباط الجيش الشيوعيين بعد 8 شباط/ فبراير 1963، نشب خلاف حاد في حزب البعث بين المدنيين وأصحاب الفكر القومي، خصوصًا المنضوين منهم إلى ميليشيات «الحرس القومي»، وهم شيعة وسنة، من جهة، والضباط القوميين المحافظين وغالبيّتهم من السنة، من جهة أخرى. ويروي هاني الفكيكي عن الصراع بين العسكريين والمدنيين على قيادة الحزب، أنه خلال الانقلاب العسكري داخل المؤتمر القطري لحزب البعث في تشرين الثاني/

(261) العلوي، ص 217.

نوفمبر 1963، خاطب المقدم علي عريم سعدون حمادي القائد الحزبي الشيعي قائلًا: «اخرس عبد الزهرة!». ورأى الفكيكي في هذا التعبير «بعضًا من أسباب الانقلاب ودوافعه»[262].

وقبل ذلك في كتاب مذكراته نفسه، تطرق الفكيكي إلى فئة الضباط التي سيطرت لاحقًا على الحزب: «لقد كان حردان وغيره من أبناء تكريت العسكريين بعض ثمار التقليد الذي أرساه العهد الملكي كثابت من ثوابت نهجه الطائفي»[263]. والحقيقة أن العسكرية السنية هي من ثمار التقليد العثماني الذي حاول النظام الملكي تجاوزه في بعض المراحل، وكذلك نظام قاسم. وعلى الرغم من أن قائدًا حزبيًا بعثيًا حتى منتصف ستينيات القرن الماضي، مثل هاني الفكيكي، بعد الاكتشاف المتأخر لشيعيته، غالبًا ما يصنف القادة بموجب طوائفهم في كتاب مذكراته الذي كتبه في عام 1991، فإنه يؤكد فيه أنه لم يلمس لدى شباب حزب البعث تعصبًا طائفيًا ولا عشائريًا؛ فـ «كغيرهم من شبان ذلك الزمن العربي تغلّب عندهم الولاء الكبير للأمة والوطن، وكسر في نفوسهم كل الولاءات الرثّة للقرية والطائفة والقبيلة»[264]. لكن الكاتب نفسه يقول إن الضباط ذوي الرتب العالية الذين ضُمّوا إلى المكتب العسكري للحزب قبل تحركه الانقلابي لتسلم السلطة؛ مثل أحمد حسن البكر وخالد الهاشمي وحردان التكريتي وعبد الستار عبد اللطيف، وبعض من انتسبوا إلى البعث بعد الوصول إلى الحكم مثل طاهر يحيى، لم يكونوا على الدرجة نفسها من التمسك بقيم الحزب، وكانوا أشد محافظة وتشددًا في الموقف من الشيوعيين، كما حرّكتهم كراهيتهم لقاسم وأعجبتهم صلابة البعث في تحديه «وحيال التأييد والشعبية اللذين تمتع بهما قاسم في أوساط الجنود والطبقات الشعبية الفقيرة، وخصوصًا في مدينة الثورة والريف الجنوبي، أضيفت إلى العوامل المذكورة مشاعر سنّية دفعت الضباط نحو الحزب»[265]. وكما أسلفنا، فإنّ الحديث في هذه الحالة هو عن الضباط التقليديين الذين شاركوا في

---

(262) الفكيكي، ص 350.

(263) المرجع نفسه، ص 218.

(264) المرجع نفسه، ص 201.

(265) المرجع نفسه، ص 219 و264.

الانقلاب على قاسم، سواء انضموا إلى حزب البعث أو لم ينضموا. هذا مع أنّ مسؤول المكتب العسكري من جهة القيادة القطرية في تلك الفترة كان حازم جواد الشيعي مع علي صالح السعدي وطالب حسين شبيب، وكلاهما من الشيعة أيضًا. كما ضم المكتب العسكري ضباطًا شيعة مثل محمد علي السباهي[266].

وعلى الرغم من محاولات قاسم تجنيد الشيعة للجيش، فإنّه لم يصل عدد كبير من ضباط الشيعة إلى القيادة. وعلى كل حال توقفت هذه المحاولات بوجود البعث، وعاد تجنيد الشيعة في عام 1968 بصفة منظّمة، ولكن بالشروط السياسيّة التي أصبح الجيش يخضع لها في ظل قيادة بعثية أشد تماسكًا.

ويضيف الفكيكي أنه بسقوط قاسم سقطت ظروف تحالف ضباط من الحزبيين والأصدقاء أو تغيرت شروطها «وبدأ أفراد هذه التكتلات العسكرية ومن مواقعهم الرسمية الجديدة ينسجون تحالفات يجمعها إلى جانب الولاء العسكري والعائلي والقبلي والطائفي، الحرص على التعاون مع الحزب وفق شروط مختلفة تضمن لهم التكافؤ، إن لم نقل التفوق»[267].

شهد المؤتمر القومي السادس لحزب البعث (تشرين الثاني/ نوفمبر 1963) المذكور آنفًا، والذي عُقد إثر سقوط حكم الحزب في العراق وانتقال الحكم إلى عبد السلام عارف، وعُرف في الأدبيات البعثية بـ «الردة التشرينية السوداء»، نهايةَ نفوذ القياديين المدنيين؛ إذ احتل الضباط القيادة، بحجة أن القيادة المدنية متأثرة بالشيوعيين الذين أصبحوا هم المسيطرين الفعليين على قيادة الحزب. وأظهر إلغاء النظام الجديد قانون الأحوال الشخصيّة الصادر في عام 1960، والذي سبب المواجهة بين قاسم والمرجعيات الدينيّة السنية والشيعية، انتهازيّةَ النظام الجديد وضباطه المحافظين الذين حاولوا إرضاء القوى التقليدية في المجتمع بما فيها المؤسسة الدينية السنية والشيعية.

لم يكن للتيار الناصري قواعد شيعية في العراق، فقد استقطب البعث الذي

---

(266) المرجع نفسه، ص 217.

(267) المرجع نفسه، ص 282.

بدأ يعمل في العراق الشيعة ذوي الميول القوميّة. واعتمد عارف على الناصريين وعلى ضباط من قبيلته (الجميلة) في الأمن والاستخبارات أيضًا، وأسس بذلك نموذجًا سبق سيادة التكريتيين بعده بخمس سنوات. أما إجراءاته القوميّة الاشتراكيّة مثل التأميمات وغيرها، فقد جرت في إطار بناء الدولة الوطنية، ولكنّها فُسِّرت بأنها ضد الشيعة لأنّها أضرت بالقطاع الخاص التجاري الذي سيطر عليه الشيعة عمومًا. ولكن التأميمات كانت مدفوعة بالرغبة في الوحدة العربيّة في انسجام مع سياسات عبد الناصر، وسيطرة الدولة على الموارد لقيادة عملية التنمية في ظل شيوع مدرسة «القطاع العام»، وهو ما أطلق عليه المنظرون السوفيات تجارب «الديمقراطية الثورية»، إلا أنّ حسن العلوي رآها مدفوعةً بتأمين وضع السنّة بصفتهم أقليّة بظهير عربي في عهد عبد الناصر[268]، وكرر هذه الفكرة الباحثان فرهاد إبراهيم وشيركو كرمانج[269]. وهذا تقدير مُسقَط على التاريخ بأثر رجعي. فلقد سادت فكرة دولة القطاع العام المتأثرة بالتجربة الاشتراكية في حينه لدى العديد من الضباط في دول العالم الثالث. ومن الواضح أن عبد السلام عارف كان في هذا السياق متأثرا بمصر ومعنيًّا بتكريس سلطته وشرعيتها بالتقرب من هذا النموذج، وبالاعتماد على الجيش والولاءات العشائرية المحلية، أكثر مما كان معنيًّا بالمسألة الطائفية. وهذا لا ينفي أنه كان محافظًا، وربما حتى صاحب آراء مسبقة من الشيعة.

وتلقت الطائفيّة السياسيّة دفعة جديدة من الحركة الإسلامية الشيعية، ولا سيّما بعد عام 1967. وفي تلك المرحلة اتهم محسن الحكيم عبد السلام عارف بالطائفيّة أوّل مرّة[270]. ولا شكّ في أن مرحلة عارف شهدت انتشارًا غير

(268) العلوي، ص 228.

(269) كرمانج، ص 173، و Ibrahim, pp. 230-231.

(270) كرمانج، ص 172، و Ibrahim, p. 232.

سبق أن طالب الحكيم حكومة عارف والبعثيين بتعديل مناهج الدراسة والسماح بتدريس الفقه الجعفري ورعاية الأوقاف والعتبات المقدسة، وكتب هاني الفكيكي عن لقاء وفد قادة بعثيين بنجل الحكيم مهدي مندوبًا عن والده «إن اللافت في لقائنا مع مندوبي الحكيم مجتهد الأكثرية العربية الشيعية في العراق، تلك الطلبات القليلة والمتواضعة الشبيهة بطلبات الأقليات الصغيرة غير العربية». يُنظر: الفكيكي، ص 274. واللافت أيضًا أن القادة البعثيين الذين طلب لقاءهم كانوا من الشيعة: حميد =

مسبوق للأبحاث والمقالات التي تبحث في الشعوبية، والتي تلمّح إلى رابط بين الشيعة والكرد والشيوعية أو تتحدث صراحة عن ذلك؛ ضمن تصفية الحساب مع نظام قاسم.

لقد أثار البند 41 من الدستور الموقّت الذي أقرّه عارف، ويشترط أن يكون رئيس العراق من عائلة عراقيّة كان لها مواطنة عثمانيّة في عام 1900، تساؤلات عديدة؛ لأنّه في ذلك العام كان عدد غير قليل من الشيعة العراقيين يحملون مواطنة إيرانية، ففُسِّر هذا البند بأنه ضد الشيعة. كما خوّل قانون الجنسيّة رقم 43 من عام 1964 وزير الداخليّة سحب الجنسيّة ممن حصلوا عليها إذا أظهروا عدم الولاء للجمهوريّة العراقيّة، ويجري ذلك على نسلهم. يقتصر هذا الوضع عمليًّا على الشيعة الذين استبدلوا بالجنسيّة الإيرانيّة جنسيةً عراقيّة بعد الاستقلال[271]. وهذا يعني أن صدّام حسين واصل في هذا المجال سياسات أسسها القومي المقرب من الناصرية عبد السلام عارف.

استعان نظام عبد السلام عارف بالضباط القوميين الموالين له في ملاحقة انتقامية للشيوعيين الذين سبق أن لاحقوا القوميين واضطهدوهم، وذلك قبل أن يدب التناحر بينه وبينهم. ويبدو أن مرحلة عارف مورس فيها التمييز ضد الشيعة في الجيش ووظائف الدولة؛ نتيجة للشك في الولاء للحزب الشيوعي أو لإيران. وأدّى ذلك إلى توجّه أوساط واسعة إلى المواضيع العلميّة في دراستهم الجامعيّة، وإلى المهن الحرة مثل الهندسة والطب. كما توجّه عديد من الشباب الشيعي المبادر إلى العمل الخاص في التجارة بعيدًا عن جهاز الدولة منذ العهد الملكي.

= خلخال وحازم جواد ومحسن الشيخ راضي وكاتب المذكرات، وأن الذين اجتمعوا معه هما: الكاتب نفسه ومحسن الشيخ راضي. ويضيف الكاتب: «كنا نخاف الاتهام بالطائفية إن نحن ذهبنا لملاقاة السيد الحكيم ونقلنا ملاحظاته وطلباته، فضلًا عن فهمنا الجامد للالتزام الحزبي وتقيدنا بشكليات لا تناسب موقعينا». المرجع نفسه. لدينا هنا حالة فريدة ومركبة تستحق التحليل. المرجع الديني يطلب لقاء بعثيين من الشيعة، وهؤلاء لا يمكنهم أن يلتقوه على أساس طائفي، وليس على أساس المرجعية الحزبية. ولكن الكاتب يكتب بعد عقود يفسر ذلك بأنهم خشوا أن يتهموا بالطائفية، مع أن المعطيات تدل على اجتماع اختار فيه المرجع الديني الذين يريد أن يلتقيهم على أساس طائفي، ربما اعتقادًا منه أن الحديث والتفاهم قد يكون أيسر في هذه الحالة.

(271) Ibrahim, pp. 230-231.

وتضرروا بشدة من إجراءات التأميم عام 1964 في عهد عبد السلام عارف ورئيس وزرائه طاهر يحيى.

ويبدو لي، من سلسلة المظالم الطائفيّة التي يذكرها العديد من الكتاب، أنّ الطائفيّة هي صياغة للمظلوميّة وليست بالضرورة صياغة الظلم. فالقائمون بالتأميم لم ينفذوا سياساته نتيجةً لحسابات طائفيّة، بل انطلقوا من منطلقات وطنيّة أو أيديولوجيّة أو تنموية. لكنّ الطائفيّة تظهر بصفتها تشخيص المظلومين للأفعال بنتائجها، ولا سيّما إذا أخذنا الفعل التراكمي في الحسبان، فكأنّ ثمّة خيطًا ناظمًا لأفعال الحكام هو الخيط الطائفي.

بعد انقلاب حزب البعث والضباط القوميين يوم 8 شباط/ فبراير 1963، ظهر انقسام بشأنه على طول الحدود المذهبيّة بين العراقيين. وظهر ذلك في بغداد المختلطة. فكانت الكرخ والأعظمية للقوميين في حين تظاهر «الشرقاوية»[272] من أهالي أحياء الثورة وأكواخ الطين شرق دجلة والكاظميّة وشارع الكفاح (غازي سابقًا)[273] قواعد شعبيّة للحزب الشيوعي. كان ولاء غالبيّة الشيعة في العراق لقاسم والحزب الشيوعي، وكان الولاء للمرجعيّة الدينيّة منحصرًا في أقليّة. لقد كسب قاسم تأييد هذه الأحياء بفضل إجراءاته على صعيد الإصلاح الزراعي وتحسين ظروف مهاجري الريف في بغداد. وإن تحليل القاعدة الشعبية لنظام قاسم ديموغرافيًا و«اكتشاف» أن أغلبتها شيعية المذهب، لا يعني على الإطلاق أن الانتماء المذهبي هو الذي حدد ولاءها. فدراسة الخصائص واستنتاج الأنماط شيء، وإسقاط هذه الخصائص على الموقف السياسي بوصفها سبب هذا الموقف شيء آخر. إنه تسطيح وتشويه للواقع. ولكنّ الانقسام الاجتماعي السياسي بشأن نظام قاسم في نهايته وفي الموقف من الانقلاب عليه تطابق مع الحدود المذهبية.

---

(272) الشرقاوية هنا هي بالعامية العراقية الشروگ او الشروگية (من الشرق) بالأصل تسمية لا تخلو من التبخيس أطلقتها عشائر الفرات الأوسط على سكان شرق دجلة، ولا سيما لواء العمارة ومنطقة الأهوار.

(273) بطاطو، **العراق، الكتاب الثالث**، ص 293.

حاول الشيوعيون إثارة انتفاضة شعبيّة ضدّ الانقلاب في الأحياء الشعبيّة المؤيدة لهم. لكن كل شيء انتهى حين أظهر التلفزيون العراقي جثة قاسم الذي نُفذ فيه حكم الإعدام. ويذكر بطاطو أنّ مقاومة الانقلاب كانت في الأحياء الشيعية فقط، غير أنه يؤكد أن التفسير الطائفي لا يكفي لفهم ما جرى. وخلال العنف الذي تلا إعدام عبد الكريم قاسم ورفاقه، وبحسب بطاطو، قدّر الشيوعيون في حينه أنّ 5000 شيوعي قُتلوا في يومين، من 8 شباط/ فبراير والأيام التي تلت، في حين قدّر مصدر في الفرع الأول للأمن للمؤرخ عدد القتلى بـ 340، وقدّر العدد مصدر «دبلوماسي أجنبي حسن الاطلاع» بـ 1500، ويتضمن هذا العدد جنودًا سقطوا داخل وزارة الدفاع. وقدّر البعثيون خسائرهم بـ 80 قتيلًا[274].

وتغيّرت قواعد الأحزاب السياسية وقياداتها بعد الانقلاب على قاسم. وكان التغيير حادًا من غالبيّة شيعية في قيادة حزب البعث في مرحلة العمل السري في العهد الملكي تعادل 54 في المئة من قيادة حزب البعث في الفترة 1952-1963، وأصبحت النسبة 6 في المئة في الفترة 1963-1970. وبعد عام 1968، حين سيطر الضباط على القيادة، لم يدخل مجلس قيادة الثورة بعثي شيعي واحد خلال الفترة 1968-1977[275].

أما بالنسبة إلى الحركة الإسلامية، فقد وجد حزب الدعوة في الستينيات تأييدًا بين الطلاب فقط، ولم يتمكن من دحر الحزب الشيوعي النافذ في صفوفهم. وكان قائده محمد باقر الصدر مهتمًا بتحديث المرجعيّة الشيعية، ولذلك ترك النشاط الحزبي عمليًّا، ولكن لم يتحقق تجديد المرجعيّة إلا بعد الثورة الإيرانيّة. وانحسر وجود العرب السنّة في قيادة الحزب الشيوعي أكثر فأكثر، وحتى بين المؤيدين للحزب. ولم يتمكن الإسلاميون الشيعة من تشكيل قاعدة سياسيّة طوال فترة التنافس مع المرجعيّة الدينيّة من جهة والحزب الشيوعي من جهة أخرى.

---

(274) المرجع نفسه، ص 298.

(275) يُنظر: المرجع نفسه، الجدول (23-2)، ص 402-403.

ويحاول شيركو كرمانج أن يثبت أن الصراع داخل حزب البعث بين التيار «المدني اليساري» و«العسكري اليميني» دار على خطوط طائفية. ونحن لا نتفق مع هذا الطرح. فالقيادة المدنية تألفت من سنة وشيعة. يُنظر: كرمانج، ص 174-177.

ولكن لاحقًا، بعد مرور زمن على خسارة الحزب الشيوعي المعركة بعد الصدام مع عبد الكريم قاسم، ثم القمع الواسع النطاق الذي تعرض له في ظل البعث والقوميين، حلَّ محله الإسلاميون الشيعة. قبل ذلك حصلت وقائع تاريخية مهمة مثل تنكيل نظام البعث بالشيوعيين الذين تعرضوا إلى أسوأ اضطهاد في تاريخهم، والثورة الإيرانية وقيام حكم مذهبي في إيران، وبعد هذه التطورات بفترة طويلة بدأ الإسلاميون يكتسبون قاعدة الحزب الشعبية.

ومع ظهور الحركات الإسلاميّة الشيعية الجديدة، ولا سيّما بعد الثورة الإيرانيّة، أصبح الإسلاميون الشيعة يمثلون المعارضة السياسيّة، وهو أبرز منعطف بنيوي في الخريطة الحزبية - السياسية العراقية. فبعد الثورة الإيرانية أصبح المعارض الشيعي لا يتوجه يسارًا بالضرورة بل يتجه إلى الإسلام السياسي الشيعي متمثلًا في حزب الدعوة. ولكن حزب البعث في مرحلة حكمه احتفظ بقواعد شيعية كبيرة، ولا سيّما في مرحلة صعود الاقتصاد الريعي التي تمكّن فيها من توزيع المنافع. ولهذا نتحدث عن المعارضين من بين الشيعة، وليس عن الشيعة بصفة عامة.

وقد أدى تضييق البعث على استقلاليّة المؤسّسة الشيعية الدينيّة إلى تعزيز قوة حزب الدعوة في سبعينيات القرن الماضي. وانضمت أوساط محدودة من الطبقة الوسطى الشيعية في مناطق الحزب الشيوعي القديم إلى حزب الدعوة، ولم يكن التديّن منتشرًا في هذه الأوساط. لقد صعد حزب الدعوة في مرحلة صعود حركات الإسلام السياسي، وكان دافع الانضمام إليه طائفيًّا. وظلّت طائفيّة الحركات الشيعية هي السبب الرئيس لفشلها في قيادة العراق، بعد أن أسقطت الولايات المتحدة النظام الحاكم في عام 2003. ومنذ انتفاضة 1991، رفعت شعارات طائفيّة أضرّت بالانتفاضة الشعبية مثل «ماكو ولي إلا علي نريد قائد جعفري»، كما رفعت من الأيام الأولى للتظاهرات صورة الخميني ومحمد باقر الصدر. وهي كما هو معلوم صور لا يحتفظ الناس بها في بيوتهم في عهد صدّام حسين. كانت هذه شعارات المجلس الأعلى للثورة الإسلاميّة في العراق، وقد استفزّت السكان الآخرين. واستمر هذا التقليد لاحقًا في الأحزاب العراقيّة التي شكلت عماد النظام الجديد في العراق بعد الاحتلال في عام 2003.

خامسًا: هل كانت حكومة البعث طائفية؟

في الفترة 1968-1977، كان في حكومة البعث شيعي واحد هو سعدون حمادي وزير النفط، في مقابل تمثيل واسع للعرب السنة (14) والكرد (8). وبعد عام 1977، راوحت نسبتهم في الحكومات بين 20 و40 في المئة من مقاعد مجالس الوزراء. وفي المؤتمر القطري الثامن للحزب في عام 1974، حصلوا على 40 في المئة من المقاعد(276).

لم يكن انقلاب حزب البعث انقلابًا تكريتيًّا، ولكنّ قسمًا كبيرًا من الضباط كان من منطقة تكريت. غير أنه مع وصول صدّام حسين إلى الحكم أسس شبكة الولاء الشخصي على أساس علاقات القربى. وكان من الطبيعي بالنسبة إلى مجتمع تقليدي أن يرتكز الولاء الشخصي على العشيرة والإقليم. ولا ننسى أنه من ضمن الولاء الشخصي طبعًا رفاق النضال داخل الحزب من خارج الإقليم، وهم من طوائف مختلفة، إذا وثق بهؤلاء طبعًا، ورافقه بعضهم حتى النهاية، ولكن المدد الرئيس للولاء الشخصي جاء من الأقارب والعشيرة. وفي العصر الملكي، كان شيوخ القبائل من المناطق السنّية والوجهاء يرون في المهاجرين إلى بغداد عزوةً لهم، وعن طريق هذه الصلة تمكن المهاجرون من دخول الوظائف العامّة. وكان مولود مخلص باشا، وهو سياسي وضابط سابق من الأشراف، راعيًا للتكريتيين في العصر الملكي(277)، ووجد هؤلاء من خلال وساطته منفذًا إلى صفوف الضباط في الجيش العراقي.

تعبر آلية الاستبداد الصدامي في الحكم عن قراءة متروّية للتجربة العراقية بتقلباتها السياسية. لقد جاء صدام بعد أن كشفت التجربة التاريخية نمطًا في تاريخ الصراع على السلطة يتمثل بانقسام الحلقة الحاكمة وانقلاب بعضها على بعض. تكرر هذا النمط في العهد الملكي، وتمكّن نوري السعيد من أن يستعيد الحكم مرتين، وكذلك في انقلابات النخبة الحاكمة في الفترة الجمهورية (قاسم وعارف،

(276) Ibrahim, p. 247.

(277) Ibid., p. 248.

وبين البعثيين أنفسهم). وقام صدام والبعث بعد تحالفه مع عبد الرزاق النايف (أول رئيس حكومة بعد انقلاب 1968) بإقصائه، وكذلك إقصاء عبد الخالق السامرائي، ثم إقصاء البكر. أيّ إن استراتيجية صدام كانت العمل على «تطهير» النخبة بالإقصاء أو الإحلال قبل أن يتاح لها أن تقصيه؛ ومن هنا أعاد تشكيل أجهزة الأمن لتكون تابعة له. وفي إطار تحقيق ذلك اعتمد على مجموعة تدين له بالولاء الشخصي بحكم الخوف أو المنصب أو بحكم القرابة والجهوية. فإقصاء البكر وبعض أعضاء القيادة القُطرية عام 1979 وإعدام عدد منهم، لم يكن على أساس جهاتهم أو دينهم أو مذهبهم، بقدر ما كان إزاحة كل من يمكن أن ينافس صدام أو يمثّل نوعًا من التهديد لوحدانية سلطته، حتى ضمن الحلقة الحاكمة.

تُظهر تقارير دائرة الشؤون الأمنيّة في حزب البعث أنّ نجاح جهاز الأمن الخاص سببه الولاء المطلق المرتكز على القرابة والامتيازات الماديّة التي يتمتع بها العاملون في الجهاز. كانت غالبيّة رؤساء الأقسام في الجهاز ينتمون إلى 5 عشائر معروفة وعائلات ممتدة. وفي عام 2001، كان رؤساء الأقسام العشرة ثلاثة تكريتيين، وأربعة ناصريين (نسبة إلى عشيرة البو ناصر)، ودوري، وآلوس، وعجيلي (هذا التصنيف الذي أورده ساسون يخلط بين الانتماء المديني والانتماء القبلي فمثلا، البو ناصر والعجيليون قبائل، ولكن، كلاهما من تكريت، في حين أن تكريت والدور وآلوس مدن)؛ وكان بعضهم يرتبط بعلاقات قرابة. وكما كان النظام يثق بعشائر معينة، فلم يكن يثق بعشائر أخرى، فمثلًا يذكر يوسف ساسون أنّه في عام 1996 صدر أمر بفصل أي عضو في الجهاز الأمني من «العاني» المتحدرين من بلدة عانة. وحين أقصى النظام اللواء كامل الجنابي وشكّ في ولائه انطبق ذلك على كثير من عشيرته في الجيش والاستخبارات[278].

لم يكن ثمة تهاون في موضوع أمن النظام، فهو لم يتسامح مع معارضيه سواء أكانوا شيعة أم سنة. كما أنه لم يثق بسني ولا بشيعي إذا كانت لديه أي طموحات سياسية. ومن المظاهر اللافتة في التعبير عن هذا السلوك أن كثيرًا من العاملين في القصور الرئاسيّة في المرحلة الحرجة في التسعينيات كانوا من المسيحيين.

---

(278) ساسون، ص 184-185.

وما يهمنا هنا هو أن تشغيل أبناء من الأقليات الصغيرة التي ليس لديها طموح سياسي بوصفها طوائف هو الدافع إلى تشغيل أبنائهم وبناتهم في مثل هذه المواقع الحسّاسة. فلم يكن هذا دليلًا على طائفية أو عدم طائفية أو تسامح، بل كان دليلًا على عدم الثقة ببقية أبناء الشعب. فأبناء الطوائف الصغيرة ليست لديهم طموحات سياسيّة، وغالبًا ما يمكن ضمان ولائهم للنظام، أو هكذا يقدّر مشغلهم في القصور الجمهورية. إنه حس أمني يقوم على تعميمات متعلقة بجماعات بأكملها: عشائر، ونواحٍ ... إلخ؛ حتى لا يجازف. الموثوق هو الذي يثبت نفسه في العمل لمصلحة النظامِ والدفاع عنه، بغض النظر عن طائفته وأصله وفصله. أما الشك فيشمل الباقين جميعًا، مع فوارق في الدرجات ناجمة عن تصنيفات وتعميمات على مستوى فئات بأكملها. وهذه الفئات لا تتطابق مع الطوائف بالضرورة.

قاد صدّام حسين الحزب بوصفه حزبًا قائدًا للدولة والمجتمع كما في حالة سورية. وكلاهما نَسخَ النموذج من الأحزاب الشيوعيّة الحاكمة في أوروبا الشرقية. وأصبح العراق في عام 1968 رسميًّا دولةً بعثيّة؛ فدستور 1970 نفسه ينص على الحزب القائد وأيديولوجيته.

وبين انقلاب عام 1968 ونشوب الحرب العراقيّة - الإيرانيّة، حاولت الحكومة الجديدة إيجاد لغة حوار مع المرجعيّة الدينيّة الشيعية بقيادة محسن الحكيم، كما رغبت في أن يكون هذا المرجع الديني وسيطًا مع شاه إيران الذي ألغى اتفاقيّة شط العرب في عام 1973، وخطّط للتحول إلى شرطي الخليج والضغط على العراق أيضًا بدعم الكفاح المسلح للأكراد. ولكن علاقة نظام البعث بالمرجعيّة الدينيّة الشيعية لم تخلُ من التوترات، ونبعت غالبيتها من التوتر مع إيران الشاه. ففي صيف 1969، طُرِد الطلاب الإيرانيون من مدارس النجف وكربلاء، وأغلقت مجلة **رسالة الإسلام**، وجرى تجنيد طلاب المدارس الدينيّة في الجيش العراقي المعفون من الخدمة العسكريّة سابقًا. وكان تجنيدهم من وجهة نظر البعث سياسة اندماجية تهدف إلى الدمج وضمان الولاء في الوقت نفسه، ولكن الخطوة استثارت ردات فعل المؤسسة الدينية.

وفي بداية خريف 1969، عُقد اجتماع للزعماء الروحيين في النجف ضد

حكومة البعث. ووجّه البعث اتهامًا لابن المرجع محسن الحكيم، أي محمد مهدي الحكيم بالجاسوسيّة لإيران، في إثر ذلك، فرّ إلى الخارج. وبعد وفاة الحكيم في عام 1970[279]، تولى آية الله أبو القاسم الخوئي (1889-1992) زعامة المرجعيّة. وكان الخوئي إيرانيًا، إلا أنّه انتمى إلى المدرسة التي لا تؤمن بالولاية العامة للفقيه، والعازفة عمومًا عن العمل في السياسة، مقتصرة على العمل الفقهي في «الحلال والحرام»؛ أي في الشؤون الدينية. ولكن هذا لم يمنعه من اتخاذ مواقف سياسية ضد سياسة الشاه العلمانية التي سميت «الثورة البيضاء» كما في حالة دعوته إلى مقاطعة انتخابات مجلس الشورى الإيراني في عام 1963 وانتقاداته سياسات الشاه و«علاقاته بالبهائية واليهودية»[280]. في هذه المرحلة برز محمد باقر الصدر بصفته مجدِّدًا، وكان قريبه موسى الصدر قد نجح في لبنان في خطٍ قريب جدًا من خطه، لكنّ لبنان قام على نظام طائفي، في حين أنّ العراق بلد محكوم بأيديولوجيا قوميّة. وقد اعتمد موسى الصدر في لبنان منطق النظام الطائفي القائم نفسه؛ إذ طالب للشيعة بما حصلت عليه بقية الطوائف؛ أي إنه طالب بحصتهم من الدولة، وذلك بتمثيل سياسي طائفي مباشر وليس عبر أحزاب أخرى يسارية أو قومية، وطالب كذلك بخدمات من الدولة تتلاءم مع حجم الطائفة الشيعية في التركيبة السكانية للبنان. أما محمد باقر الصدر فقد تناقض طرحه مع منطق نظام الحكم في العراق وبنيته، فضلًا عن أيديولوجيته القومية.

في عام 1971، رحّلت الحكومة العراقيّة 40 ألفًا من الشيعة الكرد (الفيليين) إلى إيران، وذلك بموجب قانون الجنسيّة في عام 1963، ولم يحتجّ الخوئي على ذلك. وفي هذه المرحلة تحديدًا يئس الصدر من تغيير مواقف الخوئي وإصلاح المرجعيّة الدينيّة، وطرح نفسه مرجعًا دينيًا.

وبعد أن أمّن النظام نفسه في اتفاق سلام مع الكرد، واتفاق صداقة مع الاتحاد

---

(279) حضر أحمد حسن البكر مراسم تشييع الحكيم الذي يقال إن مليون شخص شاركوا في جنازته. وقد قابلته جماهير بهتافات مستنكرة لاتهام مهدي الحكيم بالتجسس. يُنظر: جعفريان، **التشيع في العراق**، ص 126.

(280) محمد جواد الجزائري، **السيد أبو القاسم الخوئي، رؤاه ومواقفه السياسية** (بيروت: الرافدين، 2017)، ص 50-52.

السوفياتي، وأقام الجبهة الوطنية التقدميّة مع الشيوعيين، تفرّغ لمحاربة المرجعيات الشيعية ومصادر تمويلها، ولا سيّما التمويل الداخلي على أساس الخمس من تجار بغداد. في هذه المرحلة جرى ترحيل قسم كبير من التجار العراقيين من أصول إيرانيّة، ولا سيّما من يدعمون حزب الدعوة[281]. وخاض نظام البعث حربًا على جبهتين: جبهة ضد حزب الدعوة، المتنامي آنئذ، وقد بدأت في عام 1974 أول موجة من عمليات الإعدام ضد قادة الحزب، وجبهة أخرى ضد المرجعية لمحاولة كفها عن التدخل في السياسة. وكان نموذج الخوئي ملائمًا ومتكيفًا مع عدم التدخل في السياسة.

وبعد تجربة حزب البعث الناجحة موقّتًا ضدّ المدارس الدينيّة، حدث انقسام في المرجعيّة إلى ثلاثة تيارات، **أولها** مرجع التقليد الخوئي الذي كان يرى أنّ وظيفة المرجعيّة تنحصر في الاهتمام بالشؤون الدينيّة؛ **والثاني** هيئة العلماء المتمثلة بالشيخ علي كاشف الغطاء والشيخ علي الصغير التي ساندت حزب البعث (وعمومًا وُجِد بعض العلماء القوميين القريبين من البعث)، ومن الصعب اعتبارها تيارا، وفُسّرت مواقفها بدافع الخوف من النظام السائد آنذاك. أما المجموعة **الثالثة** التي مثّلها الصدر، فقد تواصلت مع الأحزاب الشيعية السريّة التي بدأت تجذب المثقفين الشيعة الذين لم يكن لديهم أمل في النظام، والذين ابتعدوا عن اليسار، وكان معظم هؤلاء من الريف، من الذين انضموا إلى الحركات الإسلاميّة حين كانوا طلابًا في المدن. وبهذا تشابهت هذه الحركات مع أخواتها من الحركات الإسلاميّة التي انتشرت في مصر وغيرها في المرحلة ذاتها، معتمدة على الطلاب وخريجي الجامعات الذين لم تستوعبهم المدينة، ولم يستوعبهم

(281) يستمر الحديث في الجلسات الخاصة في العراق كما غالبًا ما يتسرب إلى الإعلام كلام عن الأصول الإيرانية للساسة ورجال الدين. وبالفعل بعض القادة السياسيين الشيعة حاليًا هم إمّا عراقيون لم يحملوا الجنسيّة العراقيّة وإمّا إيرانيون أصلًا وجنسيّةً. فكان بعض مؤسّسي حزب الدعوة والمجلس الأعلى للثورة الإسلاميّة في العراق من أصولٍ فارسيّة (مثل مرتضى العسكري ومحمد الهاشمي وكاظم الحائري ومحمد آصفي)، كما أنّ المرجع الشيعي الأعلى آية الله علي السيستاني إيراني الأصل. وغالبًا ما يشن الشيعة هجمات مضادّة على هذا الأساس بادعاء أنّ كثيرًا من السياسيين السنّة هم من أصولٍ تركيّة أو مملوكيّة بصفة عامة. فلقب عائلة نوري السعيد القرغولي وألقاب مثل الباجچي والجادرجي كلّها تدل على أصولٍ غير عربيّة. يُنظر: كرمانج، ص 344.

النظام. لكنّ الحركات الشيعية الإسلاميّة ضمّت عددًا أكبر من رجال الدين، مقارنةً بالحركات الإسلامية السنية. وأدى انخراط علماء الدين الشيعة في العمل السياسي إلى صدام مع السلطة. ويسجل بعض المؤلفين إعدام خمسين رجل دين شيعيًا في الفترة 1974-1985.

لم يكن رجال الدين الشيعة موظفي دولة في حالة العراق، خلافًا لحالات رجال الدين السنة في مؤسسات مشيخة الإسلام والإفتاء في الدولة العثمانيّة أو مصر أو غيرها، بل كانوا مستقلين اقتصاديًا عن الدولة يعيشون على ما يردهم من أموال المؤمنين المقلّدين (الخُمس) في العراق والخارج[282]، وبعض الأوقاف داخل العراق وخارجه أيضًا. ومن هنا فإن اعتمادهم على القاعدة الاجتماعية التابعة لهم يفوق اعتمادهم على الدولة. ودعا محمد باقر الصدر صراحة إلى استغلال المسيرات والاحتفالات الدينيّة للدعاية السياسيّة. في هذه الفترة عاش آية الله الخميني في النجف حتى عام 1978 بعيدًا عن هذه المواجهات بين الحركات الشيعية والنظام، ولم يتواصل مع حزب الدعوة، فقد كان معارضًا إيرانيًّا. وفر له حزب البعث الدعم المالي والبرامج الإذاعيّة الموجهة إلى إيران وحتى التدريب العسكري وتسليح مؤيديه، في وقت كان فيه يقمع العلماء الشيعة المعارضين في العراق. بدأ الخميني بإلقاء دروسه التي شكّلت عمادّ كتابه **الحكومة الإسلامية** في النجف عام 1969، وتذكر أدبيات حزب الدعوة أن الدعاة (عناصر الحزب) هم الذين وزّعوه وبشروا به.

بعد ذلك، عدّ محمد باقر الصدر تكرار الثورة الإيرانيّة في العراق أمرًا مستحيلًا، مع أنه أعجب بها وأيدها، وقد ظلّ على اعتقاده حتى إعدامه، ولكنّ الحقيقة أن نشاطه السياسي العلني ازدادت وتيرته بعد الثورة الإيرانية. كما انطلقت بعدها تظاهرات عنيفة في النجف. وبعد محاولة اغتيال طارق عزيز اعتقل الصدر

---

(282) كتب جودت القزويني نقلًا عن محمد تقي الفقيه أن محمد حسن الشيرازي (ت. 1895م) كان «أول مرجع يفرض على وكلائه في البلدان المختلفة إرسال الأموال المتجمّعة إليه بعدما كان الوكيل يتولّى إنفاقها في المصالح الدينية في بلاده، ولم يكن ذلك معروفًا إلا في عهده». ولقبه أتباعه بالمُجدّد. يُنظر: القزويني، ص 231، نقلًا عن: محمد تقي الفقيه، **جبل عامل في التاريخ**، ط 2 (بيروت: دار الأضواء، 1986)، ص 53.

وأخته آمنة الصدر في 5 نيسان/ أبريل 1980 واقتيد إلى بغداد، ونفِّذ فيهما حكم الإعدام، كما أصدر مجلس قيادة الثورة قرار رقم 461 في 21 نيسان/ أبريل 1980 حدّد فيه الإعدام عقوبةً على العضويّة في حزب الدعوة[283].

وفي مقابل الصدر مثّل آية الله محمد شيرازي وحسن شيرازي ومحمد المدرسي وهادي المدرسي في كربلاء خطًا أصوليًا أشد تطرفًا؛ إذ لم يحرّموا استخدام القوّة، وأقاموا علاقات بمجموعات راديكاليّة في لبنان والبحرين. وأنشأ مؤيدوهم بعد الثورة الإيرانيّة منظمة العمل الإسلامي، ورفضوا خط الصدر مع أنّه حيّا الثورة الإيرانيّة، وعدّ الخميني مرجعيّة للطائفة الإسلاميّة جمعاء. لكنّ الصدر توجه نحو المطالبة بالديمقراطيّة، وإطلاق حريّة الشعائر وإلغاء العضويّة الإجباريّة في حزب البعث، ودعا إلى حكم إسلامي للسنة والشيعة ضدّ الطاغوت. وقد أصدر فتاوى ترى في النضال ضد حزب البعث فريضة على المسلمين، أما هؤلاء فدعوا إلى حكم إسلامي على النمط الإيراني، وليس إلى ديمقراطية، تمامًا كما فعل حزب الله في لبنان بعد ذلك. واقترح الصدر ضمان أن يكون نظام الحكم الديمقراطي المشتق من ولاية الأمة على نفسها ملتزمًا الشريعة الإسلامية، عبر محكمة دستورية عليا، تضمن ألا تتناقض قوانين السلطة التشريعية مع الشريعة[284].

وأثّرت خطابات الخميني الموجهة إلى الشيعة العراقيين، خصوصًا كلمته التي ألقاها في منتصف نيسان/ أبريل 1980، تأثيرًا سلبيًّا في المرجعيّة الدينيّة في العراق وفي موقعها بين الشيعة عمومًا. ومكّن البعث من تصفية المعارضة الشيعية قبل نشوب الحرب في أيلول/ سبتمبر 1980. فغالبيّة الشيعة العراقيين ظلّت تحت تأثير التحديث، والفكر اليساري السابق، أو المزايا التي وفرها نظام صدّام حسين إبان الطفرة النفطية لناحية الاقتصاد والتعليم والصحة والإسكان

---

(283) يُنظر نص القرار في قاعدة التشريعات العراقية، على الرابط التالي:
http://www.iraqld.iq/LoadLawBook.aspx?SC=220520152343832

(284) Wiley, p. 157.

نظرية «ولاية الأمة على نفسها» هي نظرية محمد مهدي شمس الدين، طرحها في الثمانينيات ضد نظرية ولاية الفقيه. وينسبها بعضهم إلى السيستاني اليوم. أما آخر ما توصل إليه الصدر فهو نظرية «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء».

والتوظيف وغيرها. ولم ترغب في حكم رجال الدين ولا في تطبيق النموذج الإيراني، كما أنّ أحوال البلاد التنموية في هذه الفترة كانت قد تحسنت كثيرًا نتيجة للفائض المالي من تصدير النفط والاستثمارات في مناطقهم والارتفاع المطّرد في مستويات التعليم والمعيشة.

وخلافًا لما اعتقد كنعان مكية، وروج اعتقاده هذا في الغرب، لا يعود هدوء الشيعة العراقيين زمن الثورة الإيرانية، وفشلها في اجتذاب تأييدهم، إلى الخوف وحده. ويأخذ حتى باحثون معادون لنظام صدّام حسين على أمثال كنعان مكّية في كتابيه **جمهوريّة الخوف والقسوة والصمت: الحرب والطغيان والانتفاضة في العالم العربي**[285] اللذين ساهما في تعبئة تيارات بين المثقفين في الغرب لدعم التدخل في العراق، أنّه لا يرى إلا أداة القمع في تثبيت النظام، ولم ير جانبين آخرين في استقرار النظام، وهما الجانب الثقافي والشرعيّة الكامنة فيه، وكذلك الجانب المتعلق بالامتيازات التي منحها لمؤيديه[286].

وكتب يوسف ساسون، بناءً على مراجعة وثائق حزب البعث التي وصلت إلى الأرشيفات الأميركية بعد الحرب، أن عوامل قوة حزب البعث لم تقتصر على الإرهاب والتخويف. فخلال الـ 35 عامًا التي قضاها حزب البعث في الحكم مرّ بتغيرات عديدة، وكيّف نفسه بحسب الأحداث. في مرحلة الرخاء الاقتصادي في السبعينيات قام بتحديث العراق ووسّع قاعدته الحزبيّة في الأوساط والطوائف كافّةً، بين العرب والكرد، وبين الشيعة والسنة، وفي الريف والمدينة، وجرت محاولات لتعريب المناطق الكرديّة. وفي الثمانينيات، حشّد الحزب الجمهور للحرب ضدَّ إيران؛ وفي التسعينيات، اضطر إلى أن يعيش في ظل الحصار ويدعم النظام. ولم يبد ضعفًا أو وهنًا خلال هذه المسيرة المعقدة، وظل الحزب مشاركًا في النظام وفي تنفيذ القرارات وضم أعضاء جدد. «وفي الحقيقة نما عدد المنتسبين

---

(285) Samir Al-Khalil, *Republic of Fear: Saddam's Iraq* (Berkeley: University of California Press, 1989), and Kanan Makiya, *Cruelty and Silence: War, Tyranny, Uprising, and the Arab World* (New York: W. W. Norton, 1993).

(286) دافيس، ص 35-36.

للحزب نموًا هائلًا من عام 1991 حتى 2003»[287]. ولم يعتمد النظام في العراق على العنف والتخويف فقط، بل خلق «نظامًا موازيًا فذًا من المنح والعطاء والمكافآت لمؤيديه، كما أدرك أهميّة وضرورة نيل التأييد الدولي. كانت المرونة من الاختلافات المميزة الأخرى، فلم يتردّد صدّام حسين في تغيير سياسةٍ ما، حتى لو كان ذلك يعني الانقلاب الكلي على معتقداته وأعماله المعلنة قبل ذلك. فعل ذلك في ما يختص بالعشائرية، وموقف النظام من الدين، في حالة المرأة ووضعها في المجتمع، وكان ذلك السلوك المرن يمثل قوته وضعفه معًا»[288].

لم ير حزب البعث نفسه محايدًا بين الدين والإلحاد، فهو حزب قومي عربي يحابي الإسلام بوصفه دين العرب ويعارض الإلحاد، ولم يستخدم مصطلح العلمانية في وصف فكره؛ ولكنّه كان معاديًا للحركات الإسلامية، ويؤيد فصل الدين عن السياسة. كما لم يبرر شرعيّة الحزب بالاعتماد على نصوص وشواهد دينيّة. فالسياسة على أساس الدين من شأنها أن تقسّم الشعب العراقي إلى طوائف. كان هذا موقفًا علمانيًا من دون هذه التسمية. وتقرير المؤتمر التاسع للحزب، أهم وثائق حزب البعث بشأن الدين والسياسة، انتقد بعض أعضاء الحزب الذين عملوا على إظهار تديّنهم، ولكنّه ميّز بين التديّن والإسلام السياسي، وحثّ أعضاء الحزب على أخذ المسافة اللازمة من الإسلام السياسي، وشدّد على العواقب الطائفيّة المذهبيّة للتديّن داخل الحزب.

صحيح أن صدام شدّد في سياسته بعد عام 1977 على رفض الإسلام السياسي واستخدام الرموز الدينيّة، وأنه في معارضته للدولة الدينيّة لم يميِّز بين دولة سنية وشيعية، وعدّ الحركة الوهابيّة مجرمة وانحرافًا عن الإسلام الحقيقي، ولكنّه عاد إلى استخدام الدين بكثافة بعد حرب الكويت وانكسار انتفاضة الجنوب ضده في آذار/ مارس 1991 وفرض الحصار القاسي وغير المسبوق على العراق. فقد شجّع توسيع نطاق الدروس الدينيّة وألغى التعليم المختلط، وعمومًا شجع الدين والتديّن. وكان رمز ذلك إضافة هتاف «الله أكبر» إلى العلم العراقي. وفي

---

(287) ساسون، ص 16-17.

(288) المرجع نفسه، ص 20.

جميع الحالات كانت مناهج التدريس العراقية تعتمد سردية الإسلام العربي السني المعروف، والتي تنطلق من النبي ثم الصحابة فالخلافة الأموية فالعباسية، وترى في تغلُّب الشعوبية بداية الانحطاط. هذا ما تعلمه أبناء الشيعة وبناتهم في المدارس. ولكن في الثقافة الشعبية الدينية (ونقصد في الأوساط الشعبية الشيعية المتديّنة) سادت ثقافة أخرى متناقضة مع ما يدرسه التلميذ في المدرسة.

لقد ساد تفاوت كبير بين التدين الشعبي والثقافة السائدة في العهد الجمهوري. ويسرد رشيد الخيون كثيرًا من المشاهد المبكرة المأخوذة من التديّن الشعبي، في ممارسة الروايات التي اختلقها إخباريون شيعة وإخباريون سنّة، والتي تتعلق بسيرة عمر بن الخطاب وذمّه ومدحه أو سيرة علي، وقصص ابن سبأ وفرقة السبئيّة، أو كسر عمر بن الخطاب لضلع فاطمة الزهراء وإسقاط جنينها. ولم يخل الأمر من رجال دين شيعة وفقهاء تصدوا لشتم عمر بن الخطاب أو شتم الصحابة، وسردوا الأساطير التي تُختلق حول معاناة بيت علي، بما في ذلك ابنة الرسول فاطمة الزهراء. يذكر أيضًا أنّه في مناطق الشيعة العراقيين أُطلقت أسماء من قبيل أبي سفيان ومعاوية على الكلاب. و«مثلما اعتبر إخباريو السنة رأي عمر بن الخطاب حافزًا في نزول العديد من الآيات القرآنية، اعتبر إخباريو الشيعة عليًا مرموزًا إليه وإلى ولايته بآيات قرآنية. وكان الماء يُسقى في عاشوراء للمعزين في قتل الحسين اشرب الماء والعن يزيد، ويزيد هذا كان خليفة المسلمين رسميًّا، وأيضًا عبارة لعن الله أمةً حرمتك من الماء؛ والمقصود حرمت الحسين من الماء، مع أنّ هذه الأمّة كانت أمة الإسلام في انتمائها الديني. هذا في الثقافة الشعبيّة أما في المدرسة فكان أطفال الشيعة يتعلمون عن إنجازات عمر بن الخطاب ومعاوية والفتوحات والانتصارات على الروم والفرس»[289]. ويمدح التاريخ الرسمي عائشة والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله، ويراهم من المبشرين بالجنة مع أنّهم خرجوا لقتال علي بن أبي طالب. ولا شكّ في أنّ هذه الازدواجية يجب أن تؤخذ أيضًا في الحسبان عند الحديث عن اغتراب بين ثقافة الشيعة المنزليّة والثقافة المدرسيّة الرسميّة في الدولة. وعجزت المدرسة التربوية العراقية عن تنشئة اجتماعية على

(289) الخيون، الأديان والمذاهب، ص 230.

أساس ذلك، في حين كانت المرجعيات الدينية وسردياتها للتاريخ أشد تأثيرًا في عملية التنشئة.

سادسًا: الحرب العراقية - الإيرانية وأثرها الطائفي

ساهمت الحرب العراقية - الإيرانيّة في تأكيد الطابع السني للدولة، من دون أن تقصد السلطة البعثية ذلك، فضلًا عن التشكيك في ولاء أي معارض على أنه عميل للعدو أو لإيران. كما أنّ لغة التعبئة والتجييش الحربي اتجهت عمومًا ضدّ العدو «الفارسي المجوسي»، وغير ذلك من التعبيرات التي ترى العراق ممثلًا للعرب. ولم تستخدم تعابير الصفوية أو تعابير أخرى تشي بأن العراق يمثل السنة، بل استخدم تعبير «عرب ومجوس»؛ في حين أن التعابير الطائفية استخدمت في الدول العربية خارج العراق، ولا سيّما في البلدان المتنوعة المذاهب، واستعارها الإسلاميون في الخطاب الطائفي في النصف الثاني من الحرب.

كان الجيش العراقي الذي حارب إيران مؤلفًا من سنة وشيعة، وكان الشيعة أكثرية بين الجنود ولم تتجاوز نسبتهم بين الضباط 20 في المئة. أما الكرد فلم يشاركوا عمليًّا في الحرب، وازداد تمردهم حدة في ظلها بدعم من إيران. ومع أنه في زمن حكم عبد السلام عارف والناصريين، جرى التمييز ضد الشيعة في سياسة القبول في الكلية العسكرية، فقد تخرّج في ظل حكم صدّام حسين تحديدًا آلاف الشيعة في الأكاديميّة العسكريّة وأصبحوا ضباطًا، وكان للضباط الكبار امتيازات يريدون الحفاظ عليها. ومنع المعارضون من الوصول إلى مناصب في الجيش بغض النظر عن كونهم سنة أو شيعة.

وخلال الحرب، حافظ الجيش العراقي على تماسكه في المجمل، ولكنّه واجه أعدادًا متزايدة من الفارين من الجبهات، أو المتهربين من التجنيد. ولم يقتصر الهرب على الشيعة، ولا سيّما في مراحل بدت فيها الحرب محرقة يساق إليها الشباب. واعتمادًا على وثائق القيادة القطرية للحزب التي أصبحت متاحة للباحثين في الولايات المتحدة، ذكرت دينا خوري بعض أرقام الفارين نتيجة لاحتدام المعارك. ففي الجبهة الجنوبية فقط، ضبط 67522 فارًا من الجندية،

استسلم منهم 58943 بعد إعلان العفو (12 منهم فقط انتموا إلى حزب الدعوة). وفي الجبهة الشمالية، سُجِّل 82957 بين فار من الجندية ومتغيب[290]. وقد تكون الأرقام أكبر من ذلك. وتذكر الباحثة أنه في عام 1987 قبل نهاية الحرب بعام واحد، كان في العراق 1.7 مليون رجل تحت السلاح من مليونين و600 ألف رجل عراقي تراوح أعمارهم بين 18 و45 عامًا[291]، أي الغالبية الساحقة من الذكور القادرين على حمل السلاح.

وأثناء استعار المعارك، فشلت نداءات الخميني الموجهة إلى الشيعة العراقيين للثورة على النظام، ورأى بعضهم هذه الحقيقة دليلًا على أنّ الرابط القومي، أو ربما الوطني، يشدهم بعرى أواصر أوثق من الرابطة المذهبية الدينية. ولكن عوامل أخرى كانت أفشلت هذه النداءات؛ إذ لم تتوافق الشرائح الشيعية العلمانيّة مع شعارات الثورة الإسلاميّة في العراق. وعارضت أكثرية المراجع، بما فيها مرجع التقليد الخوئي، مبدأ ولاية الفقيه الذي دعا إليه الخميني. وكان العراق في حينه مدعومًا عربيًا ودوليًا من جهة، وكانت قبضة أجهزة الأمن قويةً، ورقابتها لما يجري فيه سياسيًا محكمةً من جهة أخرى. وقبل الحرب أعلنت إيران الثورية دعمها للمعارضة الشيعية العراقيّة، كما تبنّت علنًا سياسة تصدير الثورة وعدم التزام مفاهيم «وضعيّة» مثل السيادة والدولة الوطنيّة.

لقد حاول صدّام حسين استغلال فوضى الثورة لاسترجاع مناطق استراتيجية على شط العرب خسرها في اتفاق الجزائر مع الشاه. ولكن لا يمكن تجاهل إيمان النظام الإيراني بتصدير الثورة وإسقاط نظام صدام. واعتقد صدّام أنه يمكنه توجيه ضربة سريعة يحمي من خلالها نظامه، وتلزِم إيران مراجعة الاتفاقيات، ولكنّه تورط حين ظهرت قوة الرد الإيراني، وحين رفضت إيران عرضًا بوقف إطلاق النار حتى بعد أن أصبح الجيش العراقي داخل حدود العراق الدولية[292].

قبل الحرب حاول العراق إقامة علاقات طبيعيّة بإيران، ولكنّ إيران الثوريّة

(290) Khoury, p. 75.

(291) Ibid., p. 34.

(292) Ibid., pp. 28-29.

كانت تدعم بشدة المعارضة الشيعية العراقيّة. ومن هنا كان تهديد سيادة العراق بتصدير الثورة الحجة الرئيسة للحرب التي انطلقت في أيلول/ سبتمبر 1980، واستمرت بتشجيع أميركي مباشر وغير مباشر للطرفين في نوع مبكر من الاحتواء المزدوج. وعُدّت المعارضة في العراق خلال الحرب عميلة لإيران. ويغفل كثيرون عند معالجة موضوع الحرب على إيران هذا الهاجس العراقي من النية الإيرانية المعلنة لتصدير الثورة ودعم المعارضة العراقية الشيعية. وجرت هجمات مسلحة للمعارضة الشيعية ضد المنشآت الحكوميّة قبل الحرب. ولذلك قام النظام العراقي بداية بالإجهاز على المعارضة المسلحة، في بداية عام 1980، أي قبل الحرب، وفرّ كثيرٌ من ناشطيها إلى إيران. وفي بداية هذه الحرب، جرى التشديد على ألا يكون في حزب البعث أعضاء من أصول إيرانيّة[293].

كانت أقلية بين الشيعة تؤيد مبدأ ولاية الفقيه الذي أنفذه الخميني في المؤسسة الدينيّة الإيرانيّة، فالمبدأ لم يكن مقبولًا لدى غالبيّة الشيعة في العالم، وفي العالم العربي والعراق خصوصًا. ولكن المؤسسة الحاكمة في إيران تحدثت صراحة عن دولة إسلامية شيعية في العراق. وشاع تصريح مهم للرئيس الإيراني في عام 1988 (المرشد الحالي) علي خامنئي قال فيه: «إنّ حكومة العراق في المستقبل لا بدّ أن تكون حكومة شيعية»[294].

تأثّر عدد من أعضاء حزب الدعوة بعقيدة ولاية الفقيه، ولكن الصدر رأى ولاية الأئمة ولاية دينيّة غير مطلقة، فهو يحصل على السلطة وحريّة التصرف بالقدر الذي تتطلّبه ظروف الأمّة، ولكنّ قادة الدعوة في المنفى أقروا ولاية الفقيه[295] بالتدريج، وغالبًا تحت ضغط وجودهم في إيران. وكان حزب الدعوة دائمًا يخشى أن تؤسس إيران حزبًا تابعًا لها مباشرة؛ إذ نوقش منذ البداية تأسيس حزب الله العراقي. أمّا منظمة العمل الإسلامي وزعيمها المجتهد محمد تقي المدرسي،

(293) ساسون، ص 84.

(294) Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution* (New York: Basic Books, 1986), p. 234.

(295) تتحدث أدبيات حزب الدعوة عن أنّ الصدر، قبيل وفاته، تنقل من تبني الولاية العامة المطلقة للفقيه إلى تبني نظرية «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء» التي تعني حكمًا مدنيًا بإشراف ديني.

فوافقت تمامًا على ولاية الفقيه. وفرضت الحكومة الإيرانية محمد باقر الحكيم قائدًا للمعارضة الشيعية في العراق. في 17 تشرين الثاني/ نوفمبر 1982، أُعلن عن المجلس الأعلى للثورة الإسلاميّة في العراق، والذي قدّم نفسه ممثل الشيعة العراقيين وحركتهم التي تعود جذورها إلى ثورة العشرين. وتشكّل فيلق بدر من الجنود والضباط الفارين إلى إيران، وساهم الفيلق في دعم الجيش الإيراني في مناطق الكرد، إلا أنه لم ينجح في توحيد المعارضة الشيعية العراقيّة تحت جناحه، وتحوّل إلى فصيلٍ موالٍ لإيران.

شدّد البعث في الستينيات والسبعينيات على القوميّة العربيّة اليساريّة الطابع. ويورد ساسون اقتباسًا من تسجيل صوتي لصدّام حسين مع مساعديه في عام 1980 مفاده أنّ الله ليس سنيًّا ولا شيعيًّا، وأنّه ليس كاثوليكيًّا ولا بروتستانتيًّا، وأنّ أغلب الناس قد ابتعدوا عن الدين الحقيقي واتبعوا فلسفات أخرى لا صلة لها بالدين[296]. ورأى أنّ الإخوان المسلمين لا يعترفون بنظام الدولة ولا حتى الدولة الإسلاميّة. إنّهم يريدون أن يفرضوا نمط حياة معينة على الناس. واعتبرهم إخوة يفترض أن يتحاور معهم، ولكن يجب أن يتضح لهم أنّ حديثهم عن دولة دينيّة «يعد عدوانًا علينا»[297].

وفي الثمانينيات، خلال الحرب الإيرانية - العراقية وبعدها، كان صدّام حسين يؤكد جذور الوطنيّة العراقيّة الضاربة في حضارات بلاد الرافدين، وعظمة العراق، وأهليته أيضًا لأداء دور قيادي في الخليج والمنطقة، هذا إضافة إلى إبراز العصر الذهبي للعرب في مرحلة الإمبراطوريّة العباسيّة. وذلك ليس فقط لتأكيد عظمة الماضي المجيد للعراق، وإنما أيضًا لذم الشعوبية التي نخرتها من الداخل بموجب هذا الخطاب. وفي مرحلة الحصار عاد ليؤكد الهوية الإسلامية للعراق.

عُقد المؤتمر القُطري التاسع لحزب البعث (يونيو/ حزيران 1982) خلال الحرب مع إيران، وأكد أن الوطنيّة العراقيّة هي الرابط الأساسي بين العراقيين.

---

(296) ساسون، ص 450.

(297) المرجع نفسه، ص 450.

وكان الهدف واضحًا وهو تحذير المعارضات الشيعية والكردية من التعاون مع أعداء الوطن. وبحسب إريك دافيس تتضمن هذه الرسالة الموجهة إلى الشيعة وجوب التبرؤ من تراثهم الثقافي لكي يصبح في إمكانهم التمتّع بمزايا الدولة. «وفي الواقع لم يحقِّق أي بروز سياسي في ظل البعث سوى أولئك الشيعة الذين فعلوا ذلك ممن كرسوا أنفسهم لخدمة النزعة القوميّة العربيّة»(298). لكنّ الباحث الذي يريد أن يفرض هوية شيعية عابرة التاريخ، كما يريد أن يفرض تناقضًا بينها وبين العروبة، يغفلُ حقيقة أنّه لا يوجد سنّة عرب أيضًا برزوا من دون قومية عربية داخل حزب البعث، وأنّ الشيعي الذي يؤكد القوميّة العربيّة لا يختلق شيئًا، ولا يتخلى بالضرورة عن شيعيّته، تمامًا مثل السني، وأن القومية العربية ليست هوية منافسة للشيعية والسنية إلا في حالة تخيل طائفة على مستوى الدولة تشكّل كيانًا سياسيًا؛ أي حالة الطائفية السياسية التي يتعامل معها باحث أميركي مثله وكأنها حالة العرب الطبيعية. ففي ما عدا ذلك، كان في إمكان الشيعة والسنة أن يكونوا قوميين عربًا مع الحفاظ على الانتماء إلى مذهب.

حاول صدّام حسين خلال حرب الكويت في عام 1991 أن يكسب تعاطف العرب بإطلاق الصواريخ على إسرائيل. ومن اللافت أنه سمى بعض صواريخ سكود العراقيّة التي أُطلقت على إسرائيل بأسماء مثل العباس والحسين. وفي مرحلة ما بعد الحرب، ظهر صدام بلباس عشائري، وحاول أن يُثبت نسبًا إلى علي بن أبي طالب.

رفضت إيران الغزو العراقي والتدخل الغربي في الوقت ذاته. ولكن أولويتها كانت القضاء على النظام العراقي، وبما أنها لم تكن قادرة على القيام بالمهمة، كان من مصلحتها أن يقوم بها آخرون، ولكن عقيدتها السياسية لا تسمح إلا بمعارضة، ولو شفوية، للتدخل الأجنبي الذي سوف تستفيد منه عمليًا. وعشية الحرب، يوم 28 كانون الأول/ ديسمبر 1990، أعلنت فصائل المعارضة العراقية نداءً موحدًا يحث الجيش على إسقاط النظام تجنبًا لكارثة مقبلة، وطالب برنامجها بإلغاء الطائفيّة التي يمارسها النظام العراقي والتفرقة

---

(298) دافيس، ص 15.

على أسس قوميّة، كما طالب بالتعدديّة الحزبيّة وحريّة الرأي والحفاظ على وحدة العراق وإجراء انتخابات.

بعد ثلاثة أيام من إعلان صدام قبول قرار مجلس الأمن بالانسحاب من الكويت، اندلعت تظاهرات في البصرة وبقيّة مدن الجنوب العراقي. كانت هذه التظاهرات عفويّة بعد كسر حاجز الخوف، ولا سيّما مع رؤية الحالة المذلة للجنود العراقيين أثناء مرورهم في مدن الجنوب عائدين من الكويت. وأقام الخوئي لجنة عليا تشرف على شؤون الناس الدينية والاجتماعية في محافظة النجف، وبعد أن استعاد النظام سيطرته على بغداد، حوصر بيته وأجبر على التوجه إلى بغداد مع أبنائه لإجراء لقاء مع الرئيس صدّام حسين بثته وسائل الإعلام[299].

خشيت الولايات المتحدة، وكذلك المملكة العربية السعودية، من أن تكون هذه الانتفاضة ثورة شيعية تابعة لإيران، ولم يكن هذا هو النموذج الذي تفكر فيه لاستبدال الحكم في العراق، بل كانت تعلّق أملًا على انقلاب عسكري. وحتى تلك الفترة كان النموذج المرفوض أميركيًّا هو النموذج الإيراني. ويبدو أنّ إيران نفسها ترددت في دعم الانتفاضة الشيعية التي بدأت عفوية.

وقد جاء في البيان الصادر عن المؤتمر القُطري العاشر لحزب البعث في عام 1991 أن انتفاضة الجنوب مؤامرة خارجيّة قذرة، وأصبح اسمها الرسمي «صفحات الغدر والخيانة». وفتح الحزب ملف الطائفية الشيعية بهجوم على المؤسسة الدينية وعلى مظاهر التدين الشيعي بصفة عامة. وشنّ البيان هجومًا على رجال الدين الإيرانيين في الجنوب الذين كانوا بحسب البيان يجبرون الفلاحين على دفع الخمس وتقبيل أيديهم وأقدامهم. وأكّد عدم طائفيّة الحزب وقادته، وأشار في نقد حادّ جدًا إلى النزعة الطائفيّة الشيعية التي تقوم على عزلة سكان الجنوب وتخلفهم وظروف الحياة القاسية في البداوة، وعلى الكراهية والبغضاء التي يبثها الملالي الإيرانيون. وصدرت في هذا الاتجاه سلسلة مقالات في صحيفة **الثورة** تخاطب التعصب الديني الشيعي، وحتى شعائر التديّن الشيعي نفسه. هكذا فتحت

---

(299) الجزائري، ص 80-81.

صحيفة الحزب الرسميّة بصراحة موضوع التقسيم الطائفي للمجتمع العراقي بين ثقافة عربيّة خالصة وثقافة تأثرت بالأجانب، أي إيران. ظهرت المقالات تحت عنوان: ماذا حصل في أواخر عام 1990؟ ولماذا حصل الذي حصل؟

نُشرت المقالات بين 3-14 نيسان/ أبريل 1991، وعالجت موضوع الشيعة العراقيين أوّل مرّة مستخدمةً كلمة «شيعي» في وثيقة لحزب البعث. وظهر مصطلح «شيعي» في المقالة الثالثة المنشورة في 5 نيسان/ أبريل. وفي المقالة الأخيرة بعنوان «الكرد والتركمان، والكفاح من أجل السيادة»، ورد القول: «إنّ الطائفيّة لم تنتشر في العراق إلا في الأزمنة الحديثة عندما أصبح العراق ميدانًا للصراع بين الأتراك غربًا والفرس شرقًا»[300]. وهو تحليل يقترب تاريخيًا من السياقات التاريخية الصحيحة التي تجعل الصراع بين العثمانيين والصفويين بداية الانقسام الشيعي - السني. أما الطائفية السياسية، فهي في رأينا ظاهرة أحدث من ذلك، كما بيّنا. وبعد قمع الانتفاضة مباشرة، عيّن صدام قياديًّا شيعيًّا بارزًا في حزب البعث، وأحد أهم مثقفيه، وهو سعدون حمادي رئيسًا للوزراء.

في هذه المرحلة تحديدًا، أشاعت أجهزة صدّام حسين الإعلامية على المستوى الشعبي صورته الجديدة التي أرادها لنفسه، مرة زعيم عشيرة، وأخرى متحدرًا من نسب الرسول، ومن بيت علي والحسين تحديدًا. وتحول صدّام حسين وكتّابه إلى أسلوب جديد هو تتبع أصله ومنشئه حتى وصلوا به إلى قريش وإلى العائلة الهاشميّة. وكانوا قد استخدموا في مرحلة سابقة شخصيّة الخليفة المنصور لتعظيم صورة صدام. وأصبحت تُعدّ طاعته نوعًا من طاعة الله[301].

---

(300) لحسن العلوي كتاب تقوم فرضيته الأساسية على أن تأسيس العراق تعبير عن غلبة المشروع التركي على الإيراني، وأن ضباط العهد الأول كانوا في الحقيقة زملاء أتاتورك، وهو لا يرى عداء الثورة العربية للأتراك. والأهم من هذا كله أنه يرى الحرب العراقية - الإيرانية استمرارًا للحروب بين تركيا وفارس والعثمانيين والصفويين. ويكاد هذا الطرح يكون الوجه الآخر لادعاءات البعث في تلك المرحلة؛ إذ ينسب إلى العرب السنة في العلاقة بتركيا كل ما ينسبه بعث صدام إلى الشيعة بشأن علاقتهم بإيران. يُنظر: حسن العلوي، **التأثيرات التركية في المشروع القومي العربي في العراق** (لندن: دار الزوراء، 1988)، ص 175.

(301) ساسون، ص 306-307.

وكان من المفترض أن يظهر الشعب ولاءه وطاعته للقائد بأساليب مختلفة، سواء بالبيانات أو رسائل التأييد أو بالقسم أو غيره.

يرى فنر حدّاد على امتداد كتابه **الطائفية في العراق**(302)، وهو ما يحاول أن يثبته في الكتاب، أنّ الذاكرة العراقيّة الراهنة مستقطبة ومنقسمة على ذاتها حول حدثين رئيسين هما انتفاضة عام 1991 ضدّ نظام صدّام حسين بعد الانسحاب من الكويت وحرب عام 2003، وأنّ الذاكرتين المختلفتين لهذين الحدثين أطلقتا تواريخ مختلفة للعراق، وارتبطت بهما هويتان حديثتان نسبيًّا هما عراقيتان في العمق، أي هويّة عراقيّة سنية وهويّة عراقيّة شيعية، كلتاهما تدّعي الوطنيّة العراقيّة، وتربط الوطنيّة العراقيّة ببعدٍ متعلّقٍ بفئة تنتميان إليها، وبذاكرةٍ تساهم في تشكيل هويّة هذه الفئة وفهمها لذاتها (وفي رأينا، إنّ الحرب الأهلية في لبنان عام 1975 أنتجت الوطنية اللبنانية كما نعرفها؛ لأن ذاكرة الحرب الأهلية تحولت إلى ذاكرة مكونة للهوية المشتركة، ولكنّها ظلت هوية وطنية لبنانية مارونية أو سنية أو شيعية. ولا شكّ في أن انقسامًا آخر حصل بعد حرب لبنان 1982، و2006. وبدل تقسيم لبنان أصبح الصراع يدور على تفسير الهوية الوطنية وكيفية اقتسام هذا البلد).

لقد أدى القصف الذي شنته قوات التحالف على العراق في شباط/ فبراير 1991 إلى عزل مناطق العراق بعضها عن بعض بقطع طرق المواصلات وخطوط الاتصال. كانت الانتفاضة مناطقيّة محليّة في جنوب العراق، وانتشرت خصوصًا في تجمّعات السكان الشيعية. ولقد اضطلع الموقع الجغرافي للجنوب وقربه من الكويت ورؤية انكسار الجيش العراقي، وتعرّض سكانه لمشاهد هرب الجيش العراقي المذلّة من الكويت، بدور في إشعال الانتفاضة. وكان لهذه الانتفاضة أبعاد سياسيّة واجتماعيّة. ولا يمكن تجاهل الشعارات الطائفيّة التي رُفِعَت والهتافات الطائفيّة التي سمعت، وقد امتنع سنّة العراق من المشاركة فيها مع أنّهم تضرروا بالدرجة نفسها من سياسات صدام التي أدّت إلى احتلال الكويت، وما تلاه من قصف وحصار وغيره. وفي أثناء الانتفاضة ادعى المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق مسؤوليّته عن الأحداث، وطالب المنتفضين والأحزاب

(302) Haddad, *Sectarianism in Iraq.*

جميعها بإطاعة أوامر الحكيم[303]. وحاولت أجهزة إيرانية ركوب الموجة بتزويد الناس بالسلاح والزج بلواء بدر، ودخل بضعة آلاف منه إلى العراق. وفي 13 آذار/ مارس 1991، شُكّلت قيادة مشتركة لفصائل المعارضة العراقيّة في بيروت لتصعيد النضال ضدّ صدّام حسين. وبعدها بأيام، أعلن قادة معارضة في دمشق عن تشكيل مجلس لإقامة حكومة بعد إسقاط صدام، لكنّ النظام نجح في قمع الانتفاضة. وفي 21 آذار/ مارس 1991، أُجبِر الخوئي على مدح الرئيس العراقي في التلفزيون الوطني، ودعوة الشيعة إلى إنهاء الانتفاضة[304].

شجعت إدارة الرئيس الأسبق جورج بوش الشعب العراقي على الانتفاض ضد النظام، ولكنّها تخلّت عن الانتفاضة التي لم تحظَ بدعم دولي بسبب طبيعتها العفويّة والفوضوية، وبسبب أنّ العلاقات بين الغرب وإيران كانت متوترة حتى تلك المرحلة. وقُمِعَت الانتفاضة بقسوة، وانقسم المجتمع العراقي حولها، أكانت فعلًا انتفاضة تخريبيّة من جهة عملاء ومخربين أم انتفاضة شعبيّة حقيقيّة غدر بها المجتمع الدولي؟ إنّ الحصار الذي تعرّض له العراق والأحداث التي تلت هذه الانتفاضة زادت من الانقسام حول تفسيرها وكيفيّة تذكّرها بين الأوساط السنية والأوساط الشيعية.

ودخل العراق بعد الحرب العراقية - الإيرانية (1980-1988) وحرب الخليج الأولى في عام 1991 في أطول حصار عرفته دولة في التاريخ وأقساه. وحفر الحصار والعقوبات المفروضة على العراق خلال التسعينيات وحتى حرب عام 2003 آثارًا وجروحًا عميقة، كما ساهم ذلك في تشكل الوعي السياسي الذي ساد خلال عدوان عام 2003 على العراق وما بعده. ولا يمكن فهم انتشار الطائفيّة السياسيّة بعد الحرب من دون فهم هذه المرحلة التي استمرت ثلاثة عشر عامًا (في الحقيقة 23 عامًا منذ بداية الحرب في عام 1980). كانت هذه العقوبات هي الأقسى في التاريخ ضدّ دولة ذات سيادة، وجرى تخفيفها قليلًا في عام 1996 ببرنامج النفط مقابل الغذاء عندما أصبح الاقتصاد العراقي على حافّة الانهيار.

(303) Ibid., p. 77.

(304) نقاش، ص 509.

لم تعد الدولة قادرة، في ظل هذا الحصار، على القيام بالواجبات التي اضطلعت بها منذ بداية الحقبة النفطيّة، ولا سيّما منذ عام 1968، والتي تحوّل العراق خلالها إلى دولة رعاية تعنى بالمواطن من المهد إلى اللحد. الجيش ودولة الرعاية التي توزع الخدمات من الريع هما أداتَا الاندماج الرئيسة من أعلى. فالاندماج لم يحدث نتيجة علاقات التبادل في المجتمع نفسه، ما عدا في أوساط معينة من الطبقة الوسطى في المدن، في حين ظل الحجم الأكبر للفئات الوسطى من المرتبطين بأعمال الدولة.

لقد انسحبت الدولة من تقديم الكثير من الخدمات نتيجة لتراجع مواردها المالية. وعمومًا كان من شأن هذا الانسحاب أن يقوي الجماعات الأهليّة في العراق التي قامت من خلال إعادة إحياء علاقاتها التكافلية والتضامنية بالتعويض من دور الدولة، ويشمل ذلك، خصوصًا، إعادة الاعتبار إلى القبائل والانتماءات الجهويّة، وأيضًا إلى المؤسّسة الدينيّة وعلاقتها بالتديّن الشعبي.

عندما اجتاح العراق الكويت، كانت الدولة أصلًا في وضع اقتصادي صعب نتيجة لنفقات الحرب وديونها. فقد ارتفعت قيمة الواردات العراقيّة من 4.2 مليارات دولار في عام 1978 أي قبل الحرب، إلى 21.6 مليار دولار في عام 1982[305]. وكانت الحرب على الكويت من نتائج هذه الأزمة الاقتصاديّة، وكانت أسبابها المعلنة قضايا متعلّقة بزيادة إنتاج النفط من جهة دول الخليج، وانخفاض أسعار النفط، هذا عدا رفض الكويت تحويل قروض العراق في أثناء الحرب إلى منح. ومن نافلة القول أن يُذكر أنّ الحرب لم تحلّ الأزمة الاقتصادية، بل إنها أصبحت مصدر أكبر أزمة اقتصادية في تاريخ العراق من خلال الحصار.

وما عدا الجيش والخدمات التي تقدمها الدولة، اعتمد الاندماج الاجتماعي في المجتمع العراقي على الطبقة الوسطى وجهاز التعليم. وتدهورت أوضاع

---

(305) Haddad, p. 90.

قُدرت ديون العراق بعد حربه مع إيران بين 50 و82 مليار دولار، منها 40 مليار دولار للسعودية والكويت. يُنظر: Khoury, pp. 34-35.

الطبقة الوسطى الاقتصادية إبان الحصار، أما جهاز التعليم فبدأ ينهار أثناء الحرب، وتدهور تدهورًا خطِرًا في ظل الحصار.

مع بدء الحصار على العراق بعد الهزيمة في الكويت، أعاد صدّام حسين الاعتبار إلى العشائريّة في أوائل التسعينيات من خلال دعوة شيوخ العشائر إلى العمل موظفين حكوميين. وبما أنه لم يوجد شيوخ عشائر، كان صدام يُنصّب أشخاصًا من أبنائهم وأقربائهم شيوخًا، فأحيا سلالات زعامات عشائرية وأنشأ سلالات جديدة، ومنح هؤلاء الزعماء الجدد امتيازات شبيهة بما حصلوا عليه إبان الحكم الملكي. وأصبح يشجع استخدام النسب العشائري في الجيش بعد أن كان استخدامه ممنوعًا.

في هذه الفترة، لم يستعن النظام بطريقة سافرة برجال الدين وبالعشائر في الجهات المختلفة للتعويض من الدولة في مجال الخدمات فقط، وإنما أيضًا في الضبط الاجتماعي، وذلك بتقديم المساعدة لأجهزة الأمن في تنظيم المجتمع وضمان الولاءات. ومُنح شيوخ العشائر احترامًا لم يحظوا به من قبل في نظام البعث، فبعد أن قبعوا في خطابه السياسي في خانة الإقطاع والرجعيّة، أصبحوا حلفاء النظام الجدد. في هذه المرحلة أُزيلت القوانين التي قُصد منها حماية الفلاحين والعمال. وشكّلت إعادة الاعتبار هذه الأساس لنهوض العشائر لأداء دور سياسي بعد العدوان على العراق في عام 2003. وعُرفت ظاهرة إعلان الولاء والوفاء للقائد وإعلان شيوخ العشائر المواقف السياسيّة واستقبالهم في بغداد على مستوى القيادة العراقية. وقامت الدولة بإقطاع أراضٍ للعشائر، ولا سيّما حول بغداد، مكافأة على الخدمات والولاء. وكان من الطبيعي أن تكون العشائر السنية هي الأقرب إلى النظام والأكثر استفادة من عمليّة صعود العشائر هذه، ولا سيّما أنّها كانت تعيش حول بغداد. كما دعم النظام بعض قادة العشائر الشيعة، تحديدًا في عقد التسعينيات، وتبنى سياسة مهادنة معها أو مستخدمة لها. وتُظهر وثائق حزب البعث أنّه أصبح متورطًا في حل مشكلات خاصة ترده من مختلف العشائر في رسائل موثقة، بما في ذلك مطالبها في التوظيف وغيرها[306].

---

(306) ساسون، ص 78.

وتُظهر وثائق حزب البعث أنّه كان يتدخل حتى في اختيار عضو الحزب لزوجته، ويفحص بدقة أصول الزوجة، أهي من أصول عربيّة أم لم ليست كذلك[307].

وكان للحصار تأثير آخر، فبحملة إيمانية ومن دونها، أصبح المجتمع العراقي أشدّ تديّنًا تحت الحصار؛ إذ ازدادت زيارة المساجد وتوثّقت العلاقة بين المؤسّسة الدينيّة والتديّن الشعبي، وتنامت ظاهرة اللجوء إلى الدين لتعزيز التماسك الاجتماعي. وبرزت النبرة الدينيّة في خطاب حزب البعث على حساب الأيديولوجيا القوميّة العلمانيّة. وتبعت الدولة حركة المجتمع هذه، كما سايرت الحركات الدينيّة المعادية للولايات المتحدة وأنظمة الخليج عندما شنّت الحملة الإيمانيّة بعد عام 1994. ولا شكّ في أنّ التديّن في العراق إما أن يكون شيعيًّا وإما أن يكون سنيًّا، ومن ثمّ زادت مظاهر التديّن المستجدة هذه من الفوارق الطائفيّة.

وجرى تشجيع المرأة على البقاء في البيت وإنجاب الأطفال لتقليص التفوق الديموغرافي الإيراني من جهة، وتعويض خسائر العراق البشريّة الكبيرة في الحرب من جهة أخرى. في حين أنه في السبعينيات طالب صدّام حسين نفسه بإجراء إصلاحات واسعة تحديثيّة؛ بما في ذلك تمكين المرأة من التعليم، وأن تصبح فاعلة اقتصاديًا[308]. وازداد التحجّب بين النساء ومظاهر التدين والتقوى، ولكن هذا لم يعن إطلاقًا ازديادًا في قوة الأحزاب السياسيّة الدينيّة مثل الإخوان المسلمين وحزب الدعوة، فقد ظلت هذه أحزابًا تحظى بتأييد أقلية صغيره خلال تلك الفترة. إنّ الجديد والمهم خلال فترة الحصار، والذي أردنا أن نلفت إليه النظر، ليس زيادة قوّة هذه الأحزاب، بل ازدياد أهميّة الدين بصفته مؤشرًا على هويّة الجماعة. وأبرز هذا الصعود تديّنَين؛ أحدهما شيعي والآخر سني. لكن، حتى بعد الحملة الإيمانية وفي ظل الحصار، حذرت مذكرة حزبيّة من أنّ التقارب الحادث في عام 2000 بين إيران والمملكة العربية السعودية «ربما ينبئ ببداية تآمر مشترك بين حزب الدعوة الشيعي والحركة الوهابية السنية على النّظام العراقي»[309].

---

(307) المرجع نفسه، ص 83.

(308) المرجع نفسه، ص 27.

(309) المرجع نفسه، ص 451.

كان حزب البعث منذ قيامه يشدد على أنه يختلف مع الشيوعيين في موضوع الدين، فهو معادٍ للإلحاد. وكان صدّام حسين يؤكد أنّ الحزب ليس محايدًا بين الكفر والإيمان، وأنه حزب مؤمن ولكنّه ليس حزبًا دينيًا، بل يعادي الأحزاب الدينية. وكان موقفه من الممارسات الدينية في الستينيات والسبعينيات سلبيًّا، إضافةً إلى معارضة تسييس الدين من جهة الدولة أو المجتمع. «وحين طفت الطائفيّة على وجه الأحداث بعد انتفاضة عام 1991 قال لمجلس وزرائه المصغّر، والذي يضم أعضاء مجلس قيادة الثورة وقيادة الحزب القطريّة، أنّه لا يفرّق على الإطلاق بين سني وشيعي، وأنّه واجه تلك المشكلة في أوّل مرة حين كان يعيش في منفاه الاختياري في القاهرة، وسأله أحد القاهريين إن كان سنيًّا أو شيعيًا، ودلّل على صدق قوله بحقيقة أنّه لا يوجد أي فرد من تكريت مسقط رأسه يعرف الفرق بين سني وشيعي»[310]. على الرغم من تبني صدّام حسين الحملة الإيمانيّة، فإنه ظل متشككًا تجاه رجال الدين، ومعاديًا للحركات الدينيّة.

أشرفت وزارة الأوقاف على الحملة الإيمانيّة، وكانت هذه وزارة سنية من دون تمثيل شيعي تقريبًا. لذلك اتخذت الحملة طابع نشر الإسلام السني؛ ما أدى إلى زيادة الانقسام الطائفي. ولكن حين بدأ الحزب يولي الدين اهتمامًا، خلال الحملة الإيمانيّة، بدأ الحزب ينظم النشاطات في المناسبات الدينيّة، ويعمل على إظهار العراق دولةً إسلاميّة. ونُظِّمت اجتماعات وندوات لشرح أهميّة العقيدة الدينيّة للعراق والعراقيين، بما في ذلك توزيع وجبات الغذاء في ذكرى استشهاد الإمام الحسين[311].

في هذه المرحلة أيضًا، نشأت ظاهرة الصدر الثاني (والد مقتدى الصدر) الذي خلف آية الله أبو قاسم الخوئي[312] في عام 1992، بدعم من السلطات

(310) يورده يوسف ساسون عن تسجيل صوتي لهذا الاجتماع.

(311) ساسون، ص 140.

(312) نشأت بعد الصدر مرجعيتان. وكان الأقوى بين الأوساط العلمائية هو السيستاني الذي واصل منهج الخوئي الصامت سياسيًا، ومرجعية محمد صادق الصدر الأكثر انتشارًا في الأوساط الشعبية (جعفريان، **التشيع في العراق**، ص 163). وللدقة، فإنه في الترتيب الرسمي للمرجعية في النجف، خلف أبو القاسم الخوئي، عبد الأعلى السبزواري الذي توفي في عام 1993، وخلفه علي السيستاني مرجعًا أعلى، أما محمد صادق الصدر فكان معارضًا لخط المرجعية التقليدي.

التي أرادت تعيين خلف عربي للخوئي. وظلّ الصدر الثاني شخصيّة أساسيّة في المرجعية الشيعية العراقيّة حتى اغتياله عام 1999. وقد اتخذت الأحزاب الشيعية السياسية، بما فيها حزب الدعوة والمجلس الأعلى «والجهات الإيرانية المعنية» موقفًا سلبيًّا جدًّا منه لكونه متعاونًا مع سلطة البعث[313]. كانت حركة الصدر الثاني هذه إحيائيّة دينية خاطبت جماهير الشيعة الفقراء، وأكّدت الهويّة الشيعية والوطنيّة العراقيّة في الوقت ذاته، والتآخي بين الشيعة والسنة من دون التراجع عن الهويّة الشيعية؛ أي إنّ الحديث هنا كان عن تآخي طوائف بوضوح وليس عن تآخي مواطنين. ورأت في أيام صلاة الجمعة التي قادها في النجف ظاهرة احتجاج؛ إذ تقاطر إليها عشرات الآلاف للاستماع إليه. كان هذا احتجاجًا ضمنيًّا غير معلن، ولكنّ مغزاه هذا لم يخفَ على السلطات العراقيّة[314]. ومع اغتياله ونجليه تنامت شعبيته في الأوساط الشعبية التي لم تكن لها صلة بالأحزاب الشيعية السياسية في الخارج[315].

وقد استنتج يوسف ساسون من قراءته لوثائق حزب البعث أن الحزب في النّصف الثاني من التسعينيات، وفي مرحلة الحصار، كان متشككًا في التجمعات الدينيّة الكبيرة، حتى في مناسبات مثل الجنائز والأعراس، ولا سيّما تلك التي تطلق فيها أشعار وأناشيد دينيّة يلقيها منشدون مؤيدون للصدر. وبصفة خاصة، نظرت القيادة بعين الريبة إلى تجمعات العزاء التي تحوّلت إلى زيارات جماعيّة حاشدة إلى الأماكن المقدسة في كربلاء مساء الخميس التالي للوفاة[316].

خلال الصراع مع حزب الدعوة في الثمانينيات، لم يستخدم حزب البعث إطلاقًا مصطلحات الشيعة والسنة، بل اتهم الإسلام السياسي متمثلًا بحزب الدعوة وسمّاه الظاهرة الدينيّة السياسيّة، وعدّه ظاهرة نابعة من التدخل الإيراني،

---

(313) المرجع نفسه، ص 159.

(314) يفاخر كاتب معاصر بأن محمد صادق الصدر كان يعد لقلب النظام، من دون أن يجلب أي إثبات على ذلك؛ إذ كتب أن محمد صادق الصدر كان عمليًّا يُعد لثورةٍ للانتفاض على النظام في ساعة الصفر حين كان يجمع الحشود الكبيرة في مسجد الكوفة. يُنظر: الشكري، ص 117.

(315) جعفريان، **التشيع في العراق**، ص 160.

(316) ساسون، ص 456.

وحمّل الحزب نفسه مسؤوليّة جاذبيّة هذا الحزب لبعض الشباب[317]. ورأى أن الشعائر الشيعية المعقدة شعائر مستوردة من إيران، وأنّها تستغل سياسيًّا. ولكن الحزب تطرّق بوضوح إلى الطائفية الشيعية بعد انتفاضة عام 1991. وبعد احتلال العراق في عام 2003، برزت مخاوف سنية واضحة من صعود دولة شيعية، وتهميش السنة، وفقدان العراق سيادته، ووقوعه تحت السيطرة الإيرانيّة. وكانت أولى قرارات بول بريمر بعد توليه سلطة التحالف، بعد جي غارنر، اجتثاث البعث (الذي يعني إقصاء البعثيين من مؤسسات الدولة)، وحل الجيش العراقي والأجهزة الأمنية للدولة.

اتخذت إيران دائمًا صورة العدو عند بلورة الهويّة الوطنيّة العراقيّة. وكان للتداخل بين إيران وجنوب العراق تأثير سلبي بين أفراد الشعب العراقي؛ فالعراقيون الذين كانوا مسجلين على أنهم إيرانيون قبل الاستقلال عُدّوا أجانب بموجب قانون الجنسيّة رقم 42 عام 1924[318]. وفي عام 1963، أدخلت تعديلات جديدة على قانون الجنسية تحت رقم 43 تتعلق بعملية الحصول على الجنسية العراقية. وفي شباط/ فبراير 1980، أصدر مجلس قيادة الثورة القانون رقم 180. واستخدمت هذه القوانين خلال السبعينيات والثمانينيات في تهجير جماهيري لآلاف العراقيين[319]. وأثناء الحرب مع إيران 1980-1988، شمل التهجير عشرات الآلاف ممن صُنّفوا طابورًا خامسًا[320]. ولكن هويّة النظام

(317) Haddad, p. 120.

(318) يحلل عبد الحسين شعبان موقف الشاعر محمد مهدي الجواهري الذي عَدّ دوافع الذين سنّوا هذا القانون هي معاقبة رجال ثورة العشرين، وأنّ هذا القانون وضع بذرة التمييز في القانون العراقي. يُنظر: عبد الحسين شعبان، **من هو العراقي؟ إشكالية الجنسية واللاجنسية في القانونين العراقي والدولي** (بيروت: مركز الدراسات الشرقية، 2002)، ص 17. ويورد اقتباسات من مقالة له يؤكد فيها أن عددًا كبيرًا من العراقيين حملوا الجنسية الإيرانية والعثمانية وربما كان بعضهم أتراكًا وإيرانيين من حيث الأصل، وهذا طبيعي في بلد شكّل في بعض المراحل جزءًا من هذه الإمبراطوريات أو منطقة حدودية بينها (ص 23). ويؤكد عبد الحسين شعبان أن القانون العراقي في الحقيقة تبنى التقسيم العثماني، فمن كان من تبعية عثمانية عُدّ عراقيًّا، ومن كان من تبعية غير عثمانية «حتى لو كان عراقيًّا أصيلًا فإنه سوف يحصل على جنسية أدنى» (ص 49).

(319) بدأ التهجير عام 1969.

(320) المرجع نفسه، ص 51.

العراقي كانت عربيّة وليست سنّية. ولا شكّ في أنّ الأيديولوجيا القوميّة العربيّة اعتمدت إلى حد بعيد على رموز يعدّها الطائفيون رموزًا دينيّة سنّية. وفي المقابل كانت تهمة الشعوبيّة جاهزة دائمًا ضد أعداء القوميّة العربيّة، من الشيوعيين وغيرهم في الستينيات، مثلما كان أي تحرّك شيعي يُتّهم بأنّه طائفي.

والحقيقة أن التحرك إذا كان يتم بصفته «شيعيًا» أو «سنيًا»، فهو طائفي. ولكنّ هذا لم يحصل في الستينيات. وفي التسعينيات، استخدم النظام مصطلح الشعوبية في وصف المعارضة الشيعية. كان النّظام العراقي يستعمل كثيرًا مصطلح الـ «شعوبيّة» للإشارة إلى غير العرب. فبعد انتفاضة 1991، أصبح المصطلح يستخدم لذم المعارضين العراقيين، ويستخدم في الغالب ضدّ الشيعة. وكانت مقاربة صدّام حسين وغيره من القيادات الحزبية والعسكرية البعثية للعروبة مخالفة لموقف منظّري القومية العربية. فغالبًا ما كان الحكام في الدكتاتوريات العربية يشددون على الأصل والنسب، ولا يرون العروبة لغة وثقافة. وكان صدام يرى الشيوعيّة أجنبيّة، وكتب في روايته **رجال ومدينة** (التي تحوي نوعًا من السيرة الذاتية) يقول: «وإن ما نفرنا عن الحزب الشيوعي هو أن قائده فهد من أصل أجنبي فهو أفيلي من أصول فارسية، كان في الاتحاد السوفييتي [...] إذن هو أجنبي مثلما المستعمرون الإنكليز أجانب، وإن كارل ماركس صاحب النظرية الشيوعية يهودي ألماني، وإن لينين، مكمل نظريته التي صارت تعرف بالماركسية اللينينية كان متزوجًا من يهودية، مما يفسر السبب الذي جعل الاتحاد السوفييتي أول دولة في العالم تعترف بالكيان الصهيوني عند قيامه»[321]. سبب اعتراف الاتحاد السوفياتي بإسرائيل يكمن في أن لينين تزوج يهودية! (وللتذكير كان فهد عراقيًا مسيحيًا) والحقيقة أنّ مثل هذه التحليلات لسياسات دول غربية انطلاقًا من النسب والقرابة منتشرة جدًّا في أوساط السياسيين العرب، سواء أكانوا جمهوريين أم ملكيين، ولا تقتصر على صدّام حسين. وغالبًا ما يُفسر الواحد منهم سلوك الآخر بنسبه أو قرابته أو بأصل زوجته. وتنشأ مشكلة كبرى حين يقوم رئيس دولة قوي متوسط الثقافة بالتنظير (فضلًا عن الكتابة الأدبية)، وتوجيه سياسات بلده بناءً على هذا التنظير

(321) صدام حسين، رجال ومدينة (بغداد: دار الحرية للطباعة، 2002)، ص 196-197.

الذي تكثر فيه المواقف الحاسمة وتقل المعلومات والحقائق وتغيب سعة الاطلاع وتضيق الثقافة. وهذه حالة متكررة لا تختص بالعرب وحدهم.

يمكن القول باختصار إنّ الهويّة الشيعية كانت في حالة تبرير ودفاع عن الذات في مقابل القوميّة العربيّة. وفي وقت عانى فيه الشيعة والسنّة نظام الاستبداد في العراق، فإنّ السنّة الذين عانوا النظام لم يشعروا بوجود تمييز طائفي ضدهم بسبب تداخل هويتهم مع هوية الدولة، في حين أنّ الشيعة كانوا معرّضين للشعور أنهم يعانون أيضًا تمييزًا طائفيًّا، بسبب مسألة الهويّة هذه وليس بسبب تمييز مادي فعليّ ملموس يمارس ضدهم في مقابل تمييز إيجابي لمصلحة السنّة. إن المثال الأبرز لما عُد تمييزًا ضد الهويّة الشيعية كان منع ممارسة طقوس العزاء ومواكبه. ففي عام 1977، منع النظام مراسم الأربعينية التي تشمل السير إلى كربلاء، ووقعت صدامات دامية مع المشاركين في المسيرة، سقط فيها ستة عشر قتيلًا بحسب بعض المصادر، واتُّهم حزب الدعوة بتنظيم الاحتجاج الذي يسمّى في أدبيات الإسلام السياسي الشيعي انتفاضة صفر[322].

وقد اتخذ النظام موقفًا رسميًّا داخليًّا من المواكب الكربلائية واللطميات في تقرير للحزب من آذار/ مارس 1984 بنبرة وطنية وتحديثية؛ إذ شخص هذا التقرير «مخاطرها على الأمة» في أمرين: **أولهما** أنها ممارسة إيرانية مستوردة لا علاقة لها بالتشيع العربي الذي عرفه العراق في السابق، **وثانيهما** أن إيذاء الجسد هو موقف متخلف يتعارض مع الأمة الحديثة. ولذلك دُعي أعضاء الحزب للمشاركة في تثقيف الناس وتنويرهم وتحديث وعيهم في هذا الشأن[323]. وطبعًا لم يخلُ الموقف السلبي الحزبي من هذه الشعائر من القلق من هذه التجمعات عمومًا وإمكانية استغلالها لنقد النظام أو لتنظيم نشاطات معارضة له.

(322) يورد رشيد الخيون شهادات قادة سياسيين شيعة أن هذا الحادث المعروف أيضًا بـخان النص، والذي كان ردة فعل عفوية على تجرؤ عضو القيادة القطرية لحزب البعث حسن العامري على قلب قدور الطعام وإهانة الزائرين، فحصل ما يشبه التمرد والعصيان، لا علاقة لحزب الدعوة بتنظيمه. يُنظر: الخيون، 100 عام، ج 1: **الشيعة**، ص 219-220.

(323) Khoury, p. 64.

قلّما استخدمت مصطلحات سنّي وشيعي في السياسة العراقيّة وغير العراقية قبل عام 1991؛ إذ جرى حرفيًا تجنّب هذه المصطلحات لمنع أي احتمال لتداعيات تقود إلى نظرة طائفيّة إلى المجتمع. وما زال العراقيون يتجنبون استخدامها؛ فيتحدثون عن هذا المكوّن وذاك من غير ذكر الطائفة، في ظلٍّ سيادةٍ لمفهوم التآخي والأخوّة والتعايش والنظر إلى الطائفيّة على أنها حالة استثنائيّة أو زرعتها مؤامرات خارجيّة. ولم تُبحث قضايا الطائفيّة والطوائف الأخرى في العراق علنًا، ولم تُناقش هذه القضايا بصراحة، ولذلك بقيت مقصورة على مجالس المجال الخاص داخل الطوائف نفسها؛ ما عمّق الحدود الطائفيّة القائمة. والانطباع العام هو أن العراقيين ما زالوا يشعرون بالحرج، حين يثار الموضوع الطائفي، أو حين يُسألون عن طوائفهم في بعض المطارات العربية[324].

وحتى أثناء الاحتراب الأهليّ الذي اتخذ أبعادًا طائفيةً واضحةً في العراق، لم تُسمَع دعوات لتهجير أبناء الطائفة أو لقتلهم، كان القتل يُمارس مع إنكارٍ شديدٍ للطائفيّة واتهام الآخرين بها[325]. لم تجرِ المجاهرة بالطائفيّة في رأينا إلا مؤخرًا وفي مرحلة حكم نوري المالكي تحديدًا، وعلى نحو دقيق خلال الأجواء التي سادت في الإقليم بعد الثورة السوريّة وصعود حركات؛ مثل «داعش»، وعصائب أهل الحق، وميليشيات شيعية أخرى.

حصل في المدن العراقية في ظل النظامين الملكي والجمهوري اختلاط بين الطوائف في المدن العراقية، بما في ذلك الزواج المختلط. وترتفع نسبة الاختلاط بين الشيعة والسنة في الطبقات الوسطى، ولا سيّما في مناطق مثل بغداد. وبقيت الفئات الدنيا طبقيًّا من المجتمع العراقي مثل الفلاحين والعمال أقل اختلاطًا. وحتى في بغداد ذاتها فإنّ المناطق الفقيرة هي أقل اختلاطًا من المناطق الغنيّة وتلك التي تقطنها الطبقة الوسطى. تقول ديبورا آموس إنّ مصطلح «الزيجات المختلطة» لم يكن مستخدمًا في وصف الزيجات بين السنّة والشيعة إلا بعد عام

---

(324) سوف نبين ذلك من خلال بيانات المؤشر العربي الإحصائية لاحقًا.

(325) رشيد الخيون، **المجتمع العراقي: تراث التسامح والتكاره** (بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2008)، ص 13.

2003 عندما أصبح هناك إدراك ووعي اجتماعيان للهويات الطائفيّة، وإنّ ذلك لم يؤدِّ إلى تسمية الزيجات «مختلطة» فحسب، بل إلى تمزيق كثير من العائلات القائمة على مثل هذه الزيجات أيضًا[326].

ويمكن القول عمومًا إنّ فئات واسعة من الناس البسطاء الذين كانوا يعيشون حياةً رتيبة ذات محطات معروفة سلفًا، ويكدّون في إنتاج حياتهم الماديّة، لم يسمعوا أو يفقهوا كثيرًا عن «سنّة» و«شيعة» قبل أن تعمّم السياسة هذه المصطلحات؛ للدلالة على وجود جماعات قائمة متخيلة عابرة المحليّة التي تعرفها الطائفة الأهليّة. وجرى إنتاج الطوائف من جديد في العراق؛ فأصبح عموم الناس قادرين على تخيل أنفسهم جزءًا من طائفة في خصومة (ويتمنون أن تعود تآخيًا متخيّلًا أيضًا) مع طائفة أخرى.

سابعًا: الطائفية السياسية في العراق من منظور التوافقية

حَكم عملية بناء الأمة منذ تأسيس الدولة العراقية في عام 1921 منطق إدماجي من الأعلى، لا يعترف بالتنوع الطائفي، إلا في العهد الملكي[327]. وبغض النظر عن أنّ الاندماج كان ممكنًا أو لم يكن كذلك، والأرجح أنه كان ممكنًا لو طبق في ظل سياسات أخرى، فشلت العملية تاريخيًّا على كل حال. وراهنت قوى سياسية طائفية على فشل هذه العملية، وذلك في استدعائها الهويات الفرعية سياسيًّا واجتماعيًّا على أساس المظلومية التاريخية. وجرى تزوير بنية الحكم والمجتمع في العراق بأثر رجعي باختزالها في طوائف حاكمة ومحكومة.

(326) ديبورا آموس، **أفول أهل السنة: التهجير الطائفي وميليشيات الموت وحياة المنفى بعد الغزو الأمريكي للعراق**، ترجمة محمد فاضل؛ تقديم رضوان السيد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 26.

(327) لم يكن عدم الاعتراف هذا مطلقًا، بل كانت ثمة درجات من الاعتراف الذي يأخذ ترتيبات ثقافية و/أو سياسية، فقانون اللغات المحلية الذي شُرّع في عام 1931 يعترف باللغات الكردية والتركمانية والسريانية. كما أنه كان من تقاليد تشكيل الحكومات العراقية في العهد الملكي «محاصصة» غير معلنة، تفضي إلى ضرورة وجود حقائب وزارية لشيعة ويهود ومسيحيين وكرد. وفوق ذلك، كان دستور 1925 يضمن المحاكم الدينية التي لم تُلغ إلا مع ثورة 1958.

وثمة أكثر من دليل على أن التطييف جرى ضد إرادة غالبية العراقيين الذين لم يروا أنفسهم سياسيًا معسكرين: شيعة وسنة.

كانت أدوات الإدماج عمومًا هي حزب البعث وأيديولوجيته الاشتراكية القومية العربية والجيش والاقتصاد الريعي الناتج من الثروة النفطية التي أتاحت الاستثمار في التنمية وسرَّعت نشوء طبقة وسطى مرتبطة بجهاز الدولة. وعندما هُزم العراق عسكريًّا في عام 2003، ووقع تحت الاحتلال، وحُلَّ الحزب الحاكم والجيش، سقطت هذه الأدوات، وانتظمت فورًا أحزاب وقوى سياسية على أساس طائفي، وكان بعضها منتظمًا في الخارج بهذه الطريقة. وحين صيغ دستور ديمقراطي في ظل احتلال أجنبي، لم يكن ممكنًا إلا أن تفرغه من المضمون القوى السياسية الطائفية التي ما لبثت أن استدعت الطوائف؛ بالدعاية السياسية والإعلام ونشر الفهم الطائفي لتاريخ البلاد، وفي برامج التدريس، وكذلك عبر التنكيل بالآخر على أساس الهوية والمذابح المتبادلة وتشكيل الميليشيات. وأصبحت الطائفية السياسية تنتج انقسام المجتمع العربي العراقي إلى طائفتين كبيرتين متخيلتين: الشيعة والسنة.

فمع نشوء الحياة الحزبيّة العلنية في العراق التعددي بعد حرب 2003، انقسمت الأحزاب طائفيًا، وخاطب كل منها جمهور طائفة بعينها، على الرغم من التشديد على التآخي والهوية العراقية. ونشأت حالة أغلبية سياسية تترجم أغلبية ديموغرافية مباشرة من دون نظام توافقي يحمي الجماعات الأخرى. إنه واقع تمييز طائفي محمي بنظام أكثري، يتجاهل الطائفية شكليًّا، ويعمّقها فعلًا.

والأهم من ذلك أن الأحزاب في حالة الدولة الريعية تعدّ الدولة أداة سيطرة ومصدر دخل للإنفاق على المجتمع، ومن ثمّ اكتساب قواعد اجتماعية عبر منظومة زبائنية متكاملة الوظائف؛ ما زاد من حدة التنافس للسيطرة على الدولة كأنها غنيمة، بدلًا من العمل تحت سقف الدولة بصفتها تعبيرًا عن كيان الأمة جمعاء.

تألف مجلس الحكم في العراق، والذي عينه في عام 2003 بول بريمر بعد الحرب، من 25 عضوًا، موزعين طائفيًا: 13 عضوًا من الشيعة، و5 من السنة العرب، و5 من الأكراد، وتركمانية، وأشوري مسيحي. وكانت هذه بداية الطائفية

السياسية المقننة، والتعامل مع النخب السياسيّة العراقيّة بصفتهم ممثلين لطوائف، ومع العراقيين بصفتهم طوائف فحسب. كان هذا موقفًا استعماريًا؛ ولكنّه كان أيضًا متأثرًا بثقافة نخب المعارضة التي تعاملت مع الاحتلال، وساهمت في حمله إلى مقاربة نظام البعث في العراق كأنه نظام سني يضطهد الشيعة. واستمر عدد من الباحثين العراقيين في تبني هذه النظرية، بما في ذلك المسؤولية الجماعية، حتى عند الدعوة إلى الوفاق والتسامح. فمثلًا، يؤكد باحث في نهاية كتابه ضرورةَ مبدأ التوافق من أجل التعايش في عراقٍ واحد؛ وهو يتضمّن الإقرار بحق تقرير المصير للكرد، وأنّ السنّة الذين حكموا البلد خلال السنوات الخمس والثمانين الماضية يُفترَض أن يقرّوا بظلم الماضي ويظهروا الندم على طريقة تعاملهم مع بقية مكونات سكان العراق، وعلى الشيعة أنّ يفهموا أنّه لا يمكنهم حكم العراق وحدهم[328]. مثل هذه المقاربات تعمق التقسيم الطائفي للعراق كما تنطلق من افتراضين خاطئين: الناس طوائف، والطوائف نوعان: حاكمون ومحكومون.

واللافت أنّه مع انهيار النظام العراقي ظهرت الأحزاب الشيعية منظمة، فقد تنظّمت بوصفها معارضة للنظام العراقي في الداخل والخارج، أما الأحزاب العلمانيّة التي كانت قائمة فهُمّشت تمامًا. وكانت الهويّة الشيعية للمعارضة العراقيّة قد برزت بوضوح في إعلان شيعة العراق الذي وقّعته قوى المعارضة وشخصياتها في اجتماعها في لندن في كانون الثاني/ يناير 2002. كان هذا إعلانًا مهمًّا، ليس فقط لأنّه تعامل مع النظام العراقي على أنه نظام سني يضطهد أغلبيّة شيعية، بل أيضًا لكونه إعلانًا عن شرعيّة التنظيم السياسي على أساس طائفي بحجّة المظلوميّة. فإذا قُبِل الافتراض أن الشيعة هم الضحية، فإن من حقهم أن ينظموا أنفسهم لإزالة الظلم الواقع عليهم.

وقلّل منظّرون غربيون، وعراقيون متأثرون بهم، من خطورة إثارة مسألة نظام الحكم طائفيًا، وتجاهلوا هذه الخطورة؛ لأن الأمر الأساسي كان في نظرهم أنّ تنظِّم الضحيّة ذاتها؛ على أساس أن هذا التنظيم ناجم عن سياسة التمييز ضد

(328) كرمانج، ص 346.

الشيعة وليس عن دوافع طائفيّة سياسيّة[329]. ولكن المسافة نحو الطائفية السياسية لم تكن بعيدة. فقبل ذلك عقدت مؤتمرات وطنية للمعارضة العراقية حافظت على تمثيل حزبي عربي وكردي مثلًا في مؤتمر بيروت للمعارضة العراقية في عام 1991. ولكن جرى الانقلاب على مؤتمر بيروت، بمؤتمر فيينا الشيعي الطابع بعده بأكثر من سنة، وهو المؤتمر الذي عملت على تنظيمه بعض رموز الشيعية السياسية بالتحالف مع الولايات المتحدة وإيران في الوقت ذاته.

ففي عام 1992، عُقد في فيينا اجتماع تأسيسي للمؤتمر الوطني الموحد بقيادة أحمد الجلبي، وضمّ 19 تنظيمًا للمعارضة العراقية، وبدأت عمليّة تدويل المعارضة العراقية فعلًا. وكان المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق أعلن ثورة إسلامية في انتفاضة عام 1991، اختلفت الأحزاب في تفسيرها؛ فالمجلس عدّها ثورة إسلامية، في حين رآها أحد قادة حزب الدعوة نوعًا من المعارضة التي لا يجوز أن يحتكرها حزب واحد، وطالب بلجنة مشتركة من جميع الأحزاب المعارضة[330].

الحقيقة أنّه قلما يعترفُ تنظيم طائفي بأنّه ينتظم على أساس أيديولوجيا طائفية. فالطائفية تميز غالبًا سلوك الآخر. والطائفيّة السياسيّة عمومًا تنطلق من سرديات تاريخيّة يُبنى عليها احتكار دور الضحيّة، وفي هذا الدور تحديدًا تبرز الطائفيّة. واحتكار الأحزاب التي حكمت العراق بعد حرب 2003 دور الضحيّة يعني اتهام الآخر بتولي دور الفاعل أو المجرم، وتحوّل ذلك إلى تبرير للتمييز الطائفي، وارتكاب جرائم ضد السنّة. وكما بيّنا في القسم النظري من هذه الدراسة، لا تكاد توجد في التاريخ طائفيّة سياسيّة لا تتبنى دور الضحية، أو ما يشتق من دور الضحية تعويضًا، عبر الكبرياء والاعتداد بالذات، من تاريخ من الظلم والإذلال. وما يميز احتكار دور الضحية هو ادعاء القاتل أيضًا أنه

(329) نجد مثل هذا الموقف المؤيد للتنظيم الطائفي عند فنر حداد. يُنظر: Haddad, p. 149.

(330) داي ياماو، **تاريخ الأحزاب الإسلامية في العراق: التحول في حزب الدعوة، 1957–2009**، ترجمة وتقديم فلاح حسن الأسدي ومحمود عبد الواحد محمود؛ مراجعة وتقديم شمران العجلي (بغداد: بيت الحكمة، 2012)، ص 253.

ضحية، حتى وهو يمارس التنكيل بالآخرين. في العراق، يتقمص الطائفيون الشيعة دور الضحية، مع أن أحزابهم تحكم العراق. وفي المرحلة الراهنة، يتبنى الناطقون باسم أغلبية سنية في المشرق العربي أيضًا خطاب الأغلبية الضحية المستهدفة.

لقد بنت الأحزاب الطائفية الشيعية خطابها على فكرة الأكثرية المظلومة، ولكنّها لم تجد غضاضةً في التضامن مع من يرى بموجب خطابها نفسه حكم أقلية ظالمة ضد أكثرية مظلومة في سورية بعد ثورة عام 2011. وهذا ما نعنيه باحتكار دور الضحية، وهو ما خبره الفلسطينيون في خطاب الصهيونية التي تستخدم خطاب الضحية وهي تحتل فلسطين.

والحقيقة أن المؤسسة الدينية الشيعية بقيادة آية الله السيستاني كانت أشد حذرًا من أحزاب المعارضة في موقفها من الحرب، والاحتلال الأميركي في العراق، وقد اتخذت موقفًا محايدًا. وفي نيسان/ أبريل 2003، دعا السيستاني إلى عدم معارضة الاحتلال الأميركي. ولكن بالمجمل، تمثّل موقفه بعدم مقاومة الاحتلال، وعدم شرعنته رسميًا في الوقت ذاته. ولم يكن هذا الموقف كافيًا أو مُرضيًا للولايات المتحدة، ولا للأحزاب الشيعية والتيار الصدري داخل المؤسسة الدينية الشيعية، إلى درجة أن حاصر بيته متظاهرون في النجف ودعوه إلى مغادرة العراق(331). واتضح ذلك أيضًا في موقف المرجعية الرافض لأعمال الانتقام من دون محاكمة حتى في حق من ارتكبوا جرائم من النظام السابق(332)، ورفض السيستاني تحديد النظام المزمع إقامته نظامًا إسلاميًا، ورفض أي دور للمرجعية في الحكم، وعارض تدخل الدول الأجنبية في سيادة العراق، وثابر في تأكيد وجود شعب عراقي واحد

(331) W. Andrew Terrill, *Nationalism, Sectarianism, and the Future of the U.S. Presence in Post-Saddam Iraq* (Honolulu, Hawaii: University Press of the Pacific, 2004), pp. 19-20.
ونجد تعبيرًا عن ذلك في سؤال وجه إلى السيستاني حول الأمن في مدينة النجف وأمنه وأمن عائلته، وجوابه هو عن مخاطر تهدد حياة المراجع، بما في ذلك حياته هو. يُنظر: حامد الخفاف (إعداد)، **النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية** (بيروت: دار المؤرخ العربي، 2007)، ص 10.

(332) الخفاف (إعداد)، ص 24-25.

يقرر شكل الحكم بالانتخابات[333]. كما رفض الحديث عن الشيعة بوصفهم أغلبية سياسية. ففي رد على سؤال يبدأ بـ «غالبية الشعب العراقي من الشيعة، ما هو الدور الذي تريد أن يلعبه شيعة العراق؟»، أجاب: «أما ما يريده الشيعة فهو لا يختلف عما يريده سائر أبناء الشعب العراقي من استيفاء حقوقهم بعيدًا عن أي لون من ألوان الطائفية، وأما شكل نظام الحكم فيلزم أن يحدّده الشعب العراقي بجميع أبنائه من مختلف الأعراق والطوائف، وآلية ذلك هي الانتخابات العامة»[334].

وقد حدد السيستاني دور المرجعية في تعارض جلي مع ولاية الفقيه. وعلي السيستاني من أبرز تلامذة السيد الخوئي (درس في مشهد وقم على يد البروجردي وهاجر إلى النجف في عام 1952)، ومرجعيّته هي من حيث المضمون امتداد لمرجعية الخوئي. ويؤيده وكلاء الخوئي ومؤسساته الخيرية في العالم، والتيار الشيعي المحافظ يمثله جماعة الخوجة الاثني عشريّة برئاسة الملا أصغر محمد علي جعفر ومقرّها في لندن، وعمومًا المخالفون لتوجهات الحكومة الإسلاميّة في إيران بمسألة تعيين المرجعيّة الدينيّة[335]. لقد حدد دور المرجعية كما يلي: «الدور الرئيس للمرجع هو تزويد المؤمنين بالفتاوى الشرعية في مختلف شؤون الحياة الفردية والاجتماعية، ولكن هناك مهام أخرى يقوم بها المرجع بحكم مكانته الاجتماعية والدينية ومنها إعانة الفقراء ورعاية المؤسسات والمراكز الدينية ونحو ذلك»[336]، «أما تشكيل حكومة دينية على أساس ولاية الفقيه المطلقة فليس واردًا، ولكن يفترض بالحكم الجديد أن يحترم الدين الإسلامي الذي هو دين أغلبية الشعب العراقي ولا يقر ما يخالف تعاليم الإسلام»[337]. وهو تعريف يمكن أن يتوافق مع دولة ديمقراطية، وحتى علمانية رخوة، بعيدًا عن ولاية الفقيه. هذا هو موقف السيستاني المعبّر عنه في فتاواه، لكن الطائفية السياسية ظلت تدفع باستمرار في اتجاه توريط المراجع الدينية في السياسة.

---

(333) المرجع نفسه، ص 18 و26.

(334) المرجع نفسه، ص 41.

(335) القزويني، ص 369-370.

(336) الخفاف (اعداد)، ص 28.

(337) المرجع نفسه، ص 43

يصعب خوض نقاش حول مسألة الهويات الطائفيّة في العراق والهويّة العراقيّة عمومًا من دون مناقشة مسألة الهويّة العربيّة، فالنظر إلى الشيعة على أنهم أكثريّة حقيقية هو قياس على كونهم عربًا. فالكرد بصفتهم قومية يوضعون خارج هذا الحساب، ولكن حضور الهويّة العربيّة هنا الذي يجعل من الشيعة أكثريّة لأنّهم عرب يحضر حضورًا سلبيًّا؛ فالهوية العربية التي تجعل منهم أغلبية تُغيَّب تمامًا. إن الهوية التي تجعل من الطائفة الشيعية أغلبية هي بالضبط الهوية التي تنكرها الطائفية، أو تهمشها على الأقل.

إن تهميش الهويّة العربيّة للعراقيين غير الكرد هو فعل مريب لشدة مجافاته للحقيقة والتاريخ، فهذا الانتماء الثقافي والتاريخي العربي هو ما يجمعهم؛ وهو ما يمثّل أساس انقسامهم إلى طوائف. فالانقسام الطائفي هو انقسام عرب العراق وليس انقسام العراقيين عمومًا؛ لأنّ الكرد نظموا أنفسهم على أساس قومي، سواء في علاقتهم بأنفسهم أو بالكرد خارج العراق. إنهم يعدّون القومية الكرديّة هويتهم الأساسيّة، وليس الوطنية العراقية، ولا كونهم سنّة أو شيعة. عرب العراق هم الذين يُقسَّمون إلى طوائف، وتجري بهذا عمليّة تهميش لهويتهم العربيّة التي نراها أساسًا لأي جهد يهدف إلى وحدة الطوائف في العراق.

وقد دخلت الهوية الطائفية إلى التعليم الرسمي في عراق ما بعد عام 2003، وتغيَّرت مناهج التعليم على هذا الأساس. وأخذت وسائل الإعلام العراقية تُكثر استخدامَ الرموز الطائفية الدينية وتعتمد السردية الشيعية للتاريخ، فضلًا عن بثّ القصائد والأناشيد التي تعلي شأن الشيعة، وفي بعض الحالات تحط صراحة من شأن السُنّة.

وقد باشرت ميليشيات شيعية أعمال الملاحقة والانتقام ضد من اشتبهت في ولائه للنظام السابق. وحصلت اعتداءات عديدة، منها ما وقع ضد مساجد السنّة كما يتبين من استفتاء السيستاني في الأمر عام 2003[338].

كان عنوان سياسة الولايات المتحدة في العراق «بناء الأمة»، وإزاء تزايد

(338) المرجع نفسه، ص 11.

المعارضة الأميركية الداخلية للمشروع، قرّرت إدارة بوش عشية الانتخابات الرئاسية الأميركية في عام 2004 استنادًا إلى اتفاق طالباني - بريمر من 15 تشرين الثاني/ نوفمبر 2003 إنهاء سلطة الائتلاف ونقل السلطة إلى السيادة العراقية حتى حزيران/ يونيو 2004. وبدأ صراع حاد على السلطة في العراق، وذلك في أجواء انطلاق مقاومة بعثية وعربية سنية وإسلامية ضد الاحتلال.

لقد حكم بريمر عمليًّا (بعد الجنرال المتقاعد جي جارنر) من أيار/ مايو 2003 حتى حزيران/ يونيو 2004. وكانت مرحلته القصيرة حاسمة، وتأسيسية بالمعنى السلبي للكلمة؛ إذ اتخذ خلالها قرارين كارثيين، بتشجيع من معارضة الخارج، هما: اجتثاث البعث (الأمر الأول الذي أصدرته سلطة التحالف في 16 أيار/ مايو)، وحل الجيش (الأمر الثاني الصادر عنها في 23 من الشهر ذاته)؛ فقد كان انهيار الدولة نتيجتهما المحتومة. ولم يحظَ قرار حل الجيش الوطني العراقي بشعبية وتأييد في أوساط الشعب العراقي بغض النظر عن الطائفة، بل كان أشبه بالصدمة. وفقد نحو نصف مليون عراقي وظائفهم. ولا شكّ في أن هؤلاء وعائلاتهم وعشائرهم شكلوا بيئة اجتماعية لمقاومة الاحتلال والحكومة المركزية لاحقًا. يضاف إلى ذلك أن حل الجيش ساهم في اللقاء بين ضباط عراقيين وعناصر قبلية محلية عارضت الاحتلال لأسباب وطنية ومحلية متعلقة بسلوك قوات الاحتلال؛ كما في حالة قتل المتظاهرين في الفلوجة في 28 نيسان/ أبريل 2003، وأيضًا مع عناصر إسلامية؛ كما في حالة جيش محمد وغيره من فصائل المقاومة التي بدأت تتنظم وجمعت بين ضباط غاضبين وإسلاميين سلفيين[339].

ونُقِلت السلطة إلى حكومة موقّتة قبل يومين من الموعد المقرر، أي في 28 حزيران/ يونيو. وتألفت هذه الحكومة التي أدارت البلاد حتى أيار/ مايو 2005 من شخصيات أشد علمانية، وأضعف طائفية، ولكنّها مع ذلك قامت على توازن طائفي في بنيتها. فقد ترأسها إياد علاوي وهو شيعي علماني وله نائب كردي هو برهم صالح، أما الرئيس غازي الياور فعربي سني، وله نائبان هما إبراهيم الجعفري من حزب الدعوة وروز نوري شاويش من الحزب الديمقراطي الكردستاني.

---

(339) Marr, pp. 274-275.

وأصبح هوشيار زيباري من الحزب نفسه وزيرًا للخارجية، وعادل عبد المهدي من المجلس الأعلى الإسلامي العراقي وزيرًا للمالية، وحازم الشعلان من المؤتمر الوطني العراقي (بقيادة أحمد الجلبي) وزيرًا للدفاع، أما وزارة الداخلية فتسنمها فلاح حسن النقيب من جماعة علاوي. وانتهت هذه المحاولة المبكرة لفرض قيادة شيعية علمانية مع صعود أحزاب الشيعية السياسية في الانتخابات.

والأخيرة ليست منشغلة بإعادة هيكلة الدولة وتاريخها من منطلق طائفي سياسي حزبي فحسب، بل إنها منخرطة أيضًا في جهدٍ لإعادة تعريف من هو الشيعي «الحقيقي». فالشيعي عندها هو الشيعي سياسيًا، والذي يشكّل قاعدتها، أما شخص مثل إياد علاوي، فليس شيعيًا من منظورها هذا، فضلًا عن أن الشيعة خدموا بلادهم في إطار النظام السابق وقدموا له خبراتهم، أو ضحّوا أو حتى سقطوا في حروبه. وهذه هي حال الطائفية السياسية في كل مكان؛ فهي تميّز بين ابن الطائفة «الحقيقي»، أي المؤيد للطائفية السياسية، و«غير الحقيقي» الذي لا يعرّف نفسه طائفيًا عبر الطائفية السياسية.

وواجهت هذه الحكومة تحدي جيش المهدي في النجف، وتمرد الفلوجة الذي قمعته القوات المتعددة الجنسيات بقسوة في المرحلة ذاتها. وبدأت تظهر معالم مقاومة المناطق التي سميت لاحقًا «المثلث السني».

وقد نظمت انتخابات المجلس التأسيسي في مطلع كانون الثاني/ يناير، وصيغ الدستور وتمّ الاستفتاء بشأنه في تشرين الأول/ أكتوبر، وجرت الانتخابات لاختيار حكومة جديدة في كانون الأول/ ديسمبر. وجرت هذه العمليات الانتخابية الثلاث كلها في عام 2005[340]. ولم تحصل «المجموعات السنية» سوى على ستة مقاعد (2 في المئة) في انتخابات كانون الثاني/ يناير للمجلس التأسيسي (التي قاطعها السنة) مع وجود بعض السنة في قوائم أخرى[341]. وقد عززت هذه الانتخابات الانقسام الطائفي في العراق بين الشمال والوسط والجنوب. إن من

---

(340) فيبي مار، **عراق ما بعد 2003**، ترجمة مصطفى نعمان أحمد؛ مراجعة إحسان عبد الهادي الجرجفجي (بغداد: دار المرتضى، 2013)، ص 18.

(341) المرجع نفسه، ص 63.

شأن إجراء انتخابات تنافسية بين أحزاب منظمة على أساس طائفي في أي بلد متعدد الطوائف أن يقود حتمًا إلى تعميق الطائفية والانقسام في المجتمع، وذلك في تضاد تام مع فكرة بناء الأمة.

وحال اعتلاء المالكي سدة الحكم، همّش القوى العلمانية الشيعية (علاوي وأحمد الجلبي)، وأقام حكومته الأولى على أساس التحالف بين الدعوة والمجلس الأعلى الإسلامي من جهة، والحزبين الكرديين من جهة أخرى. وبعد بناء هذا التحالف منح السنّة (ولا سيّما الحزب الإسلامي) تمثيلًا بوصفهم سُنّة.

لقد بدأت أعمال المقاومة والعنف في العراق بأيدي أوساط من الجيش المسرَّح وحزب البعث والعشائر وتنظيمات ذات تسميات إسلامية وتنظيم القاعدة. ولاحقًا تبين أنه ثمة تيار محلي شيعي سياسي ساخط نتيجة لاستثنائه من ترتيبات الحكم التي قامت بها سلطات الاحتلال ومعارضة الخارج، وهو التيار الصدري الذي أسس جيش المهدي، الذراع العسكرية لحركته.

وبعد تفجير ضريح الإمامين العسكريين في سامراء في 22 شباط/ فبراير 2006، تفجّر عنف طائفي واسع في العراق، ولا سيّما في بغداد وديالى. وفي تموز/ يوليو 2006، قُتل في بغداد وحدها نحو 3200 مدنيّ نتيجة لهذا العنف. ولم يعد ممكنًا حصر الاتهام بإشعال هذه الفتنة في الجماعات المقاتلة من خارج العراق؛ فقد انتشرت فعلًا بين فئات من الطوائف العراقيّة. كانت تلك بداية ظاهرة جديدة في العراق الحديث، هي الصراع الطائفي، فلم يعرف العراق الملكي أو الجمهوري صراعات مفتوحة بين طوائف هذا البلد على مستوى الدولة كلها[342].

كان الصراع في العراق في تلك المرحلة دمويًا، وقاد إلى استقطاب حقيقي. ولا تتعلق المسألة بالديمقراطية، بل بالتنافس في ظل هشاشة المؤسسات وضعف

---

(342) في الإجابة عن مسألة الصراع السني - الشيعي كرر السيستاني الإجابة نفسها حرفيًا عدة مرات، وكأنها تنسخ وتلصق حرفيًا من فتوى إلى أخرى: «لا يوجد في العراق صراع طائفي بين أبنائه من الشيعة والسنة، بل توجد أزمة سياسية وهناك من يمارس العنف الطائفي للحصول على مكاسب معينة، ويضاف إلى ذلك ممارسات التكفيريين الذين يسعون في تأجيج الصراع بين مختلف الأطراف خدمة لمشروعهم المعروف». يُنظر: الخفاف (إعداد)، ص 164.

الدولة، ونضيف إلى ذلك ثقافة النخب السياسية التي تستغل خطاب التحشيد على الهوية[343]. ويري أحد الباحثين أن تلك الحرب أدّت إلى نفور من الطائفيّة وليس إليها. وللاستدلال على ذلك، يجلب استطلاعًا للرأي العام من بداية عام 2009 أبدى فيه 79 في المئة من المقترعين رغبةً في المصالحة والتفاهم[344]، ومع ذلك ظلت القوى السياسية تفرض الانقسام الشيعي - السني.

واندلعت صدامات ميليشياوية عنيفة في مناطق التماس لم تخلُ من مذابح طائفية ارتكبت في حق المدنيين الآمنين في بيوتهم وأسواقهم وأماكن العبادة، وقتل فردي على الهوية، كما في حالة محافظة ديالى ذات الأغلبية السنية الواقعة على الحدود مع إيران، وفي مناطق «حزام بغداد». وجرى تهجير ممنهج للسنة، والمسيحيين (في البداية، كان التهجير متبادلًا بين السنة والشيعة في بعض أحياء بغداد المختلطة). وأصبحت ديالى ذات أغلبية شيعية، وتُرجم ذلك سياسيًا. ففي انتخابات عام 2006، تألف مجلس محافظة ديالى من 14 مقعدًا للسنة و9 مقاعد للشيعة، وفي عام 2014 انعكس التمثيل، فأصبح 14 مقعدًا للشيعة و9 مقاعد للسنة. حصل كل ذلك من جراء التغيير الديموغرافي بطرد عراقيين سنة في مناطق متعددة كبعقوبة وسامراء وجرف الصخر والمقدادية وقرى أبوغريب والطارمية وغيرها. ولا يسعنا توثيق كل عمليات القتل والإعدام على خلفية طائفية من عام 2006 لكثرتها.

وكان المسيحيون العراقيون من أوائل المتضررين من صعود الطائفية وانحلال الدولة. فقبل الاحتلال شكلوا 3 في المئة من سكان العراق، لكن نسبتهم كانت 15 في المئة من اللاجئين الخارجين من العراق. وعمليًا جرت

---

(343) حصل هذا تحديدًا في مرحلة انتقال ديمقراطي يجري فيها تنافس على السلطة. وكان مانسفيلد وسنايدر قد كتبا إن احتمال الحرب يزداد في المراحل الانتقاليّة عندما تكون المؤسّسات الشرعيّة هشّة وضعيفة، ويطوّر السياسيون خطابًا شعبويًّا يلجأ إلى النداءات الوطنيّة العنيفة في محاولة لحصد التأييد. يُنظر: Edward D. Mansfield and Jack Snyder, *Electing to Fight: Why Emerging Democracies Go to War*, BCSIA Studies in International Security (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005), p. 2.

(344) ياماو، ص 201.

تصفية الوجود المسيحي في العراق، وقد هرب بعضهم في البداية إلى الموصل، وهي أقدم المجتمعات المسيحيّة في العالم، ولكن ما لبث التطرّف الإسلامي أن وصل إلى الموصل، كما تعرضوا لقمع الميليشيات الكرديّة في الوقت ذاته[345]. وفي الصراع بين الميليشيات الكرديّة والميليشيات الإسلاميّة المتطرفة لم يكن المسيحيون مسلحين، ولم يشكلوا ميليشيات. فوقعت ضدهم اعتداءات من الطرفين. ولاحقًا وقعوا ضحية قمع الدولة الإسلامية وفرضها أحكام أهل الذمة عليهم. وازداد التطرّف الإسلامي في الموصل بعد أن حصلت الطفرة في الوجود الأميركي في بغداد (The Surge)؛ إذ أخرجت الميليشيات المتطرفة من العاصمة فوجدت لها ملاذًا في الشمال، خصوصًا في الموصل. فازدادت وتيرة العنف التي تعرض لها المسيحيون في الموصل أيضًا[346].

وعزز المتطرفون من بين القوى السنية في الحزام الغربي والجنوبي لبغداد بما قاموا به من أعمال قتل وتفجير نزعة تطرف مقابلة، وقامت الميليشيات الشيعية، ولا سيّما جيش المهدي وتشكيلات بدر، بـ «تطهير» المناطق المختلطة في بغداد من السنة؛ فهاجمت المساجد والتجمعات المدنية وألقت الجثث في الشوارع لدفع الناس إلى ترك منازلهم وأحيائهم، وردّت قوى سنية بالمثل[347].

ولم يعرف عن محاولات للحكومة العراقية لمعاقبة المسؤولين عن الجرائم ضد السنّة، فقد عُدّت الميليشيات السُنية منظمات إرهابية ولوحقت، أما الميليشيات الشيعية والكردية فحسبت على النظام السياسي الجديد ومكوناته[348].

---

(345) آموس، ص 56. ويصعب التأكد من صحة هذه الأرقام، وإن كانت نسبة 3٪ من السكان قريبة من الحقيقة كما يبدو.

(346) المرجع نفسه، ص 57.

(347) مار، ص 81.

(348) في المرحلة الأولى كانت الدولة شبه غائبة، وكانت أداتا الصراع هما القاعدة (السنية) والميليشيات الشيعية التي تستعمل إطار الدولة، مثل وزارة الداخلية وغيرها، ولكن عندما قويت الدولة، بدأت بضرب الميليشيات الشيعية، كما فعل المالكي في معارك صولة الفرسان في آذار/ مارس 2008. ولكنّه فعل ذلك لكي يجذر طائفية سياسية في الدولة ذاتها، رافضًا تنافسًا من خارجها. والدليل أنه بعد أن خرج من الحكم أصبح يشجع العمل الميليشياوي الطائفي من خارج الدولة.

وقد دعا المرجع المذهبي في النجف آية الله السيستاني أتباعه إلى التصويت وتأييد الدستور في الاستفتاء[349]. وظل على موقفه التقليدي المناهض لفكرة الفدرالية، وكذلك موقفه الرافض للولاية العامة المطلقة للفقيه، ولا سيّما شكلها العيني الممارس في طهران. ولكن الأحزاب الإسلامية الشيعية أخذت تقترب بالتدريج من النظام الحاكم في إيران، ووصل التقارب أوجه في عام 2016 مع تأسيس ميليشيات حزبية قوية سيطرت على الحشد الشعبي[350].

وفي عام 2006، كلَّف جلال الطالباني، وهو الكردي الأول الذي أصبح رئيس جمهوريّة العراق، نوري المالكي القادم من حزب الدعوة بتشكيل الحكومة. وعُيِّن بيان جبر، وهو من المجلس الأعلى الإسلامي وزيرًا للداخليّة، فعيّن قادة الجناح العسكري لهذا المجلس - أي من فيلق بدر الذي أصبح اسمه منظمة بدر، بعد أن انفصل عن المجلس - في مناصب رئيسة في الوزارة؛ إذ خضعت مناصب أخرى للمحاصصة الحزبية. وبدأ بتجنيد رجال الميليشيات الشيعية للشرطة ووحدات المغاوير في وزارة الداخليّة. لقد سيطرت الميليشيات على المؤسسة عبر العناصر التي أدمجت بموجب الأمر 91 الذي أصدره بريمر، وكذلك عبر مجموعة من الضباط الذين غيّروا ولاءهم[351]. واستُغلّت الوزارة منذ ذلك الحين أداةً في الحرب الأهلية، وكذلك لتصفية الحسابات مع الماضي. وبدأت عمليات مسلّحة ضد الواقع الجديد في بغداد، وشُكّلت فرق الموت من الوزارة، وبدأت عمليات قتل متبادل تحوّلت إلى حرب أهليّة حقيقيّة بعد تفجير أضرحة الإمامين العسكريين في سامراء في شباط/ فبراير 2006. «على النقيض من الاعتقاد الشائع، كانت الهجمات الانتحاريّة التي نفّذتها القاعدة مسؤولة عن نسبة صغيرة نسبيًّا من

---

(349) فسر، **شيعة العراق**، ص 32.

(350) يقال عادة أن السيستاني دعا إلى تأسيس الحشد الشعبي، والحقيقة أنه لم يدعُ إلى تأسيس الحشد الشعبي، بل أصدر فتوى الجهاد الكفائي، داعيا المتطوعين إلى الانخراط في القوات المسلحة الرسميةوظل وكلاء السيستاني يستعملون تعبير «المتطوعين» ولم يستعملوا تعبير «الحشد الشعبي» وإلى جانب هذا، أثبتت الوثائق أن المالكي هو من فكّر بتجميع الميليشيات الشيعية في إطار واح حتى قبل سقوط الموصل.

(351) كان التيار الصدري على خلاف مع المجلس الأعلى وفيلق بدر. ولاحقًا انشقت جماعة من التيار وشكلت ميليشيات عصائب أهل الحق وأدمج عناصر منها في وزارة الداخلية أيضًا.

العمليات ضد المدنيين، حوالى 33 في المئة؛ إذ إنّ أغلب عمليات قتل المدنيين جرت إمّا على أيدي المتمرّدين السنّة[352] أو على أيدي فرق الموت الشيعية»[353]. وقدرت أعداد اللاجئين نتيجة لأحداث العنف الطائفي بمليوني لاجئ، و1.6 مليون مهجّر في الداخل[354].

كانت القوى الميليشياويّة الرئيسة التي قامت بالانتقام من السنّة في العراق في سنوات الحرب الأهليّة خاصّة بعد عام 2006 هي جيش المهدي التابع لمقتدى الصدر وفيلق بدر الذراع العسكرية للمجلس الإسلامي الأعلى، لكنّ جيش المهدي اضطلع بالمهمة الرئيسة في بغداد، وهي تطهير بغداد من السنّة، ومن قسم كبير من المسيحيين في الأحياء المسيحية[355]. ومرة أخرى، نذكّر بالعمليات التي قامت بها قوى سنية متطرّفة أيضًا ضد الشيعة في أحياء سنّية. وعندما أعلن جيش المهدي وقف الأعمال القتاليّة في آب/ أغسطس 2007، كان ذلك على نحو رئيس لأنّ الشيعة أصبحوا يهيمنون عمليًّا على بغداد، وأصبح هنالك أيضًا جدران تفصل بين الأحياء. «تغير المشهد الطائفي في العاصمة العراقيّة بشكلٍ حاسم، وأصبحت بغداد مدينةً يهيمن عليها الشيعة لأوّل مرة في تاريخها الطويل. وأصبحت المجتمعات مقسمة تبعًا لهويتها الدينيّة وتعيش خلف جدران واقية من الانفجارات»[356].

وتلخصت الاستراتيجية الأميركية في مواجهة مقاومة الاحتلال والحرب الأهلية الطائفية بزيادة الوجود العسكري الأميركي منذ عام 2007، وزيادة المعونات الاقتصادية، والعمل مع العشائر لحثها على الانقلاب على تنظيم القاعدة تحديدًا، ولا سيّما مع ازدياد معاناة المجتمعات المحلية السنية من ممارساته.

---

(352) هذا تعبير غير واضح، ويصح إذا كان القصد عناصر القاعدة، أما إذا كان القصد فصائل المقاومة العراقية فهي لم تقم بعمليات انتحارية تستهدف المدنيين.

(353) كرمانج، ص 271.

(354) مار، ص 106.

(355) آموس، ص 62-64.

(356) المرجع نفسه، ص 65.

في عام 2008، أصدر البرلمان العراقي قانون المساءلة والعدالة ليحل محل قانون اجتثاث البعث. وضمن محاولاته فرض الدولة المركزية، اصطدم المالكي بالميليشيات الشيعية في البصرة، كما اصطدم بقادة الصحوات، ورفض دمج قوى «أبناء العراق» (الصحوات) في الجيش والأجهزة، وعدّ دفع الرواتب لهم مشكلة أميركا، وليس مشكلته. فتفاقم الغضب السني ضد حكومته.

وبعد اندلاع الثورات العربية في عام 2011، ضغط المالكي بقوة على السياسيين السنة الذين راهنوا على إمكانية اندلاع انتفاضة شعبية. وفي الوقت ذاته، استمرت عملية تشييع أجهزة الدولة ومناهج التدريس. ففي عام 2011 وحده، أقالت وزارة التعليم العالي 300 محاضر جامعي سني وأكثر من 1200 مدرّس[357]. وجرى إدراج سيرة آل البيت والتاريخ المكتوب لأئمّة الشيعة الاثني عشر في المناهج التدريسيّة[358]. وفي مناهج التاريخ العربي والإسلامي للصف الثاني المتوسط، أصبحت ترِد مقولات مثل: بعد استشهاد الإمام علي أعلن الناس مبايعتهم الخاصة والعامّة للإمام الحسن بن علي بصفته الخليفة الراشدي الخامس، ولا يُذكر معاوية بن أبي سفيان، وهو الخليفة الأموي الأول الذي كانت تعدّه كتب المناهج السابقة أحد كتّاب الوحي[359].

سبق أن بيّنا أهمية الاستيلاء المعنوي الثقافي الطائفي على الدولة لناحية منح الشعور للمحكومين أنهم حاكمون، وأنهم يملكون الدولة. وفي العراق، ذهب النظام الجديد بعيدًا إلى درجة إعادة تعريف «الوطنية»، وحتى مصطلح «الشهادة» في الحرب، ليصبحا مرتبطين بالطائفية السياسية. فحتى القوانين التي سنّها لتحديد ضحايا النظام السابق والشهداء لتعويضهم، جرت فيها عملية تصنيف وإقصاء. فضحايا الأحزاب الشيعية التي قاتلت النظام لها مرتبة أعلى من ضحايا التعذيب في السجون. أما المواطن الذي قضى في الحرب مع إيران مثلًا، أو دفاعًا عن العراق ضد القوات الأميركية في عام 2003، فيصنّف ضمن الذين ماتوا في خدمة النظام، أو في حرب عدوانية غير عادلة، مع أنه قاتل دفاعًا عن الوطن في حرب لم يكن مسؤولًا

(357) كرمانج، ص 302.

(358) المرجع نفسه، ص 303.

(359) المرجع نفسه، ص 317.

عنها؛ وحتى من منظور معارضي النظام السابق يمكن أن يُعدّ ضحية هذا النظام[360]. أضر هذا التمييز، حتى بين الأموات من منطلق الطائفية السياسية، بمئات آلاف المواطنين العراقيين سنة وشيعة. وبيّن أن الطائفية السياسية هي في النهاية حزبية، وأنها تضيع مصالح الطوائف بموجب مصالح أحزابها، وليس العكس.

ويمكن الادعاء أن المجتمع العراقي قاوم التحول إلى مجتمع طوائف، ولكنّ الطائفية السياسية (ويجب أن نضيف) العنيفة، حوّلته إلى مجتمع طوائف بالقوة. أما الكرد، فكانوا قد تبلوروا قوميًّا خلال تطورهم السياسي في القرن العشرين ولكنّهم، لم يُستَقطبوا في العراق الجديد طائفيًا لمصلحة إحدى جماعات الهوية المتخيلة في سياق الانقسام العراقي الجديد؛ وذلك بسبب تغلب الهوية القومية عندهم على الهوية الطائفية. أما الصراع داخل المجتمع الكردي، فقد دار بين قوى سياسية تلتف حول أسر سياسية، واتخذ أحيانًا طابعًا جهويًا وقبليًّا، ولكن ليس طائفيًّا.

لم يكن من السهل تفكيك الاجتماع العراقي المتداخل ثقافيًّا وطبقيًّا وعشائريًا. فعلى الرغم من وجود طوائف وأحزاب دينية، فإن المجتمع العراقي لم يتصدّع طائفيًا في الماضي، ولم تنشأ فيه حرب طوائف. لكنّ الطائفية الشيعية السياسية الحاكمة واستشراء الميليشياوية الشيعية والسنية نجحا في إعادة تشكيله طائفيًا بما تضمنه من التغيير الديموغرافي في مناطق مختلفة من العراق. وقامت إيران بدعم القوى الطائفية السياسية الشيعية، وتمتع بعضها بدعم إيراني - أميركي متزامن، في حين اكتفى بعضها الآخر بدعم إيران. ودعم النظام السوري بعد عام 2003 قوى المقاومة السنية للاحتلال الأميركي، من أجل عرقلة استقراره ومنع الولايات المتحدة من فرض إملاءاتها عليه. ولم يكتفِ بذلك، بل سهل مرور المقاتلين المتطوعين للقتال في صفوف الجماعات الإسلامية في العراق، وأصبحت سورية ممرًا لمقاتلي القاعدة إلى العراق. وحالما سلَّمت الولايات المتحدة بالحاجة إلى التنسيق الأمني مع النظام السوري، توقف عن دعم القوى الجهادية، وباشر حملات اعتقال ضدها أو نقل المعلومات اللازمة للأميركيين عنها.

---

(360) للاطلاع على تحليل الباحثة دينا خوري المهم لهذه القضية في نهاية كتابها. يُنظر: Khoury, pp. 245-249.

وعلينا هنا أن ننتبه لنقطة مهمة؛ وهي التنافس الشيعي - الشيعي في السلطة الذي تعددت مراحله وأدواته بين قوى حزب الدعوة والمجلس الأعلى الإسلامي والتيار الصدري. وعدّ بعض المعلقين والباحثين هذا الأمر من علامات أفق غير طائفي مقبل. والحقيقة أن التنافس بين أحزاب طائفية، بحجج تمثيل مصالح الطائفة وتحت سقفها، ليس بالضرورة تطورًا مضادًا للطائفية، بل قد يعزز تكوين الطائفة المتخيلة والانتماء إليها؛ إذ يُسلّم بها كيانًا تصح التعددية داخله، وليس داخل الشعب، ويفترضها سقفًا يجري التنافس في ظله.

يعترض الباحث الياباني داي ياماو على وصف انتخابات مجالس المحافظات في عام 2009 والانتخابات البرلمانيّة في عام 2010 بالطائفية؛ لأنّ التعبئة الحزبيّة وسلوك المصوتين لم يجريا على أساس طائفي[361]. وكانت انتخابات مجالس المحافظات في عام 2009 بالغة الأهمية. ومع أن الكيانات الانتخابية كانت طائفية، فإنها طرحت إمكانية بناء تحالفات عابرة الطائفية، بصفتها خطوة أولى لبناء كتلة وطنية. جرى ذلك في أجواء ضرب المالكي للميليشيات، وطرح خطة «فرض القانون» التي تأسس عليها كيانه الانتخابي (دولة القانون)، وكذلك هزيمة القاعدة[362]. غير أن الأمور انحدرت في ما بعد عام 2010، لسببين هما:

---

(361) ياماو، ص 190.

وعلى هذا الأساس اعترض الكاتب على فرضيّة انتصار الطائفيّة بعد عام 2003. ويرى، معتمدًا على ستانسفيلد: Gareth R. V. Stansfield, *Iraq: People, History, Politics. Hot Spots in Global Politics* (Cambridge: Polity, 2007), p. 162.

أنّ قوة الهوية الطائفية التعبوية في العراق تراجعت منذ أواسط القرن العشرين، وأنّه في ظل حكم صدام اعتمد النظام على نخبة حاكمة لم تكن كلّها سنّية، فبنية النظام البعثي قامت على محاولة إقامة دولة شمولية يخضع الفرد لها مباشرة من دون وساطة جماعات قبلية وطائفية. لكن الاختلافات العرقيّة والطائفيّة استُخدمت سياسيًّا، وسبّبت انشقاقات في الانتخابات البرلمانيّة في عام 2005. والمهم أنّه منذ ذلك الحين لم تجرِ مأسسة الطائفيّة في نظام الحكم نفسه (ص 193-194).

(362) في تحليل هذه الصيرورة كتب الباحث حيدر سعيد تحليلًا مطولًا لهذه الانتخابات، نُشر في شكل تقرير مستقل عن مركز الأبحاث العراقية. يُنظر: حيدر سعيد، «وطنية شيعية صاعدة ولامركزية هادئة: قراءة في انتخابات مجالس المحافظات في العراق/ كانون الثاني 2009»، مركز الأبحاث العراقية، بغداد، نيسان/ أبريل 2009.

– عدم وجود قدرة كافية لدى بعض النخب السياسية لتجاوز هذا الانقسام، وعدم توافر الإرادة عند بعضها الآخر، فكيانها يقوم على التحشيد الطائفي.

– ثورات عام 2011، وتحديدًا الثورة السورية وانتفاضة البحرين، وما خلّفته من محاور إقليمية، وضرورة تعريف العراق جزءًا من المحور الشيعي.

لقد اعتقد كثيرون أن صدام المالكي مع التيار الصدري ومحاولته الظهور بمظهر الرجل القوي هما دليلان على أنه تجاوز الطائفية، ولكنّ الحقيقة عكس ذلك تمامًا؛ فقد حاول احتكار تمثيل الطائفة الشيعية، وفرض النظام الطائفي الأكثري على العراق بالقوة راضيًا بوجود سياسيين سنة على أن يسلّموا بهذا النظام.

في انتخابات كانون الأول/ ديسمبر 2005، والتي تمخضت عنها لجنة كتابة الدستور، وشُكِّلت على أساسها حكومة المالكي الأولى في أيار/ مايو 2006، تحالفت الأحزاب الإسلاميّة الشيعية المنفيّة العائدة في ائتلافٍ انتخابي مكوّنٍ من حزب الدعوة والمجلس الأعلى الإسلامي، وهو الائتلاف العراقي الموحد. وسعى هذا الائتلاف للحصول على دعم الحوزة الشيعية، ولا سيّما السيستاني. كما تحالف هذا الائتلاف مع التيار الصدري، وحصل الائتلاف على 128 مقعدًا من 275 مقعدًا في البرلمان[363]. وتوحّدت الأحزاب السنية التي لم تقاطع الانتخابات في جبهة التوافق العراقيّة، وشكّل العلمانيون بقيادة إياد علاوي ائتلافًا عُرف باسم «القائمة الوطنيّة العراقيّة». وشُكّل التحالف الكردستاني من الحزب الديمقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني الكردستاني.

حصل الائتلاف على 128 مقعدًا كما قلنا، و17 وزارةً؛ وحصل التحالف الكردستاني على 53 مقعدًا و6 وزارات، وحازت جبهة التوافق العراقيّة 44 مقعدًا و8 وزارات، وحصلت القائمة الوطنيّة العراقيّة على 25 مقعدًا و4 وزارات. أمّا جبهة الحوار الوطني المؤلّفة من الجبهة الوطنيّة العراقيّة والجبهة الديمقراطيّة

(363) ياماو، ص 193–194.

العربيّة، والتي ضمّت أيضًا أعضاء سابقين في حزب البعث، فقد حصلت على 11 مقعدًا و6 وزارات(364).

لم تكن لدى الأحزاب الإسلاميّة الشيعية قواعد انتخابيّة قويّة، أمّا القوى السنية فلم تكن منظمة قبل ذلك، ولم تكن لديها تجربة في التعبئة الانتخابيّة؛ ولذلك استعانت الأحزاب الشيعية بالتعبئة الطائفيّة، مستخدمةً «وسائل التبليغ الدينيّة والحوزة العلمية الشيعية كوسيطٍ بين الأحزاب والمجتمع»(365). وصوّت الناخبون بناءً على المعايير الطائفية والعرقيّة، وليس بناء على برامج حزبيّة واضحة؛ فالأحزاب هذه لم تكن معروفة. وحصل السنّة على أصوات السنّة الذين لم يقاطعوا، وحصل الشيعة على أصوات الشيعة، واستحوذ الكرد على أصوات الكرد.

في منتصف عام 2008، شكّل التيار الصدري مع الائتلاف السني تحالفًا عُرف بتحالف «قوة 22 تموز» ضد الأحزاب الحاكمة آنذاك، ولا سيّما في مسألة الوجود الأميركي في العراق؛ ما ساهم في محورة النقاش حول المواقف السياسيّة وليس الانتماءات الطائفيّة(366).

ومنذ عام 2009، بدأت الأحزاب الشيعية تتنافس في ما بينها، فتنافس حزبا الدعوة والمجلس الأعلى في الانتخابات المحليّة في ذلك العام، وأصبح تحالفُ حزب الدعوة ائتلافَ دولة القانون في تنافسٍ مع قائمة المجلس الأعلى الإسلامي، واسمها قائمة شهيد المحراب. وشكّل إبراهيم الجعفري قائد حزب الدعوة سابقًا حزب الإصلاح الوطني(367). وتميّز ائتلاف دولة القانون بتأكيده الدولة المركزيّة القويّة، مقابل ميل المجلس الأعلى الإسلامي إلى النظام الفدرالي بحكومة شبه

(364) يُنظر: المفوضية العليا المستقلة للانتخابات في العراق، «تقييم البعثة الدولية للانتخابات العراقية لانتخاب مجلس النواب العراقي 15 كانون الأول 2005»، شوهد في 20/ 8/ 2017، في: http://bit.ly/2fVCF4b.

(365) ياماو، ص 197.

(366) المرجع نفسه، ص 202-203.

(367) المرجع نفسه، ص 204.

مستقلة في جنوب العراق[368]. ومال الناخب العراقي إلى دعم ائتلاف دولة القانون.

وللخلاف بين حزب الدعوة والمجلس الأعلى الإسلامي جذور تاريخية، تمتد إلى قضايا خلافية في فترة اللجوء إلى إيران. وبحسب روايته، تمّ تشكيل حزب الدعوة في عام 1957 لمواجهة الثقافة العلمانية التي بثها الحزب الشيوعي في أوساط الشيعة[369]. والحقيقة هي أنه أُسس في عام 1959، في ردة فعل مباشرة على ثورة 1958، بما في ذلك نفوذ الحزب الشيوعي بين الشيعة. وتعرَّض لهزة كبرى مع إعدام باقر الصدر في عام 1980. أما المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق فتأسس في عام 1982 بوصفه مظلةً لأحزاب إسلامية عراقيّة ترتبط بإيران. وضم بدايةً جميع الأحزاب الإسلامية الشيعية والكردية وبعض الأحزاب الإسلاميّة السنية[370].

كانت قيادة المجلس الأعلى جماعيّة، لكنّه انقسم بعد عقد الجمعية العامّة في عام 1986 إلى مجلس الشورى المركزي والهيئة العامّة. وأصبح محمد باقر الحكيم رئيسًا ومحمود الهاشمي ناطقًا رسميًّا. وفي تلك الفترة، أحكمت أسرة الحكيم قبضتها على المجلس، وأدّى ذلك إلى صراع بين آل الحكيم وحزب الدعوة؛ فانسحب حزب الدعوة من المجلس مثلما انسحبت منه منظمة العمل الإسلامي. وفي حينه أصدر حزب الدعوة بيانًا ادعى فيه أنّ سبب القرار هو رغبة الحزب في تجنب التدخل الإيراني، كما تضمن الاعتراض على احتكار عائلة الحكيم للسلطة في المجلس[371].

وقاد هذا التوجه القادة الحزبيون من غير رجال دين، وذلك في مؤتمر حزب الدعوة في كانون الثاني/ يناير 1988 الذي سُمي «مؤتمر الحوراء زينب»، واستبعد منه قادة من العلماء ذوي العلاقة بالسلطات الإيرانية مثل كاظم الحائري

(368) المرجع نفسه، ص 206-207.

(369) ينفي السيد طالب الرفاعي هذا الادعاء، وأي ادعاء يؤرخ لنشوء الحزب قبل ثورة تموز/ يوليو 1958. يُنظر: الخيون، **أمالي السيد**، ص 96.

(370) ياماو، ص 241.

(371) المرجع نفسه، ص 243.

ومحمد علي التسخيري ومحمد مهدي الآصفي. وارتبطت هذه القيادة الجديدة بالحزب من غير رجال الدين برجل دين غير متأثر مباشرة بإيران وصديق لمحمد باقر الصدر، بل يمكن أن يُعدّ خصمًا فقهيًّا للجمهورية الإسلامية، وهو الشيخ محمد حسين فضل الله من لبنان. في تلك المرحلة، شدّد الحزب على النزعة الوطنية العراقية، إضافة إلى الشعور الإسلامي.

وانتقل نشاط الحزب في التسعينيات من إيران إلى سورية ولبنان، وبدأ بالتواصل مع قوى معارضة عراقية أخرى. أما المجلس الأعلى الإسلامي، فاستمر في التشديد على الثورة الإسلامية في العراق، ولم يتمكن من التقاء قوى أخرى تدعو إلى الديمقراطية ضد الدكتاتورية[372].

ويفسّر أحد الباحثين رجحان كفّة حزب الدعوة على المجلس الأعلى الإسلامي بأنّه قد يؤدي، بدعوته إلى تشكيل حكومات محلية في جنوب العراق، إلى التجزئة وزيادة التدخل الإيراني[373]. وبحسب الباحث نفسه، ظهر في شباط/ فبراير 2009 أنّ 68 في المئة من الناخبين العراقيين أبدوا موقفًا سلبيًّا تجاه التأثير الإيراني في مقابل 12 في المئة أبدوا موقفًا إيجابيًّا[374]. ويشير إلى أدلّة على موقف الناخب العراقي السلبي من الطائفيّة، وتأكيد الأطراف السياسيّة التنافس السياسي وليس الطائفي، ولا سيّما بعد أهوال الحرب الأهليّة[375]. وفي رأينا، لم يعكس التصويت لدولة القانون تأييدًا لحزب الدعوة في مقابل المجلس الأعلى، بقدر ما عكس تأييدًا لضرب الميليشيات، وحالة الحرب الأهلية، وفرض القانون، ولا نستثني التوق إلى زعيم قوي. فهكذا حاول المالكي أن يقدّم نفسه، وارتبط ائتلاف دولة القانون بشخصه.

---

(372) المرجع نفسه، ص 250-251.

(373) من الجدير بالذكر أن دراسات أميركية مبكرة (في عامي 2003 و2004) أشارت إلى مصلحة إيران في قيام دولة شيعية تابعة في جنوب العراق يسهل السيطرة عليها، ولو كان الثمن حربًا أهلية، وأن هذا أفضل من دولة إسلامية ديمقراطية في جوارها، أو دولة شيعية تتبع مذهبًا سياسيًا غير ولاية الفقيه. يُنظر: Terrill, p. 29.

(374) ياماو، ص 207.

(375) المرجع نفسه، ص 208-209.

واتجه المالكي إلى العمل الحزبي المنفرد بعد فوزه بانتخابات السلطات المحليّة، باحثًا عن حلفاء سنّة للتنافس مع الأحزاب الشيعية الأخرى وحكم العراق مركزيًّا. ولم تتمكّن الحكومة الإيرانيّة في تلك المرحلة من توحيد الأطراف الشيعية، على ما بذلت من جهد[376]. في المقابل، تمكّنت الأحزاب السياسيّة التي لم تتمثل في الحكومة من تأليف القائمة الوطنيّة العراقيّة بقيادة علاوي، طارحةً برنامجًا ليبراليًّا ضمّ إليه طارق الهاشمي نائب رئيس الجمهورية، ونائب رئيس الوزراء رافع العيساوي، وأعضاء جبهة التوافق سابقًا، وأسامة النجيفي وأثيل النجيفي من قائمة الحدباء في الموصل التي فازت في انتخابات مجالس المحافظات في نينوى.

وتميزت قائمة إياد علاوي بمحاولة تركيزها على شعار العراق لكل العراقيين وتجاوز اجتثاث البعث والتصالح مع البعثيين السابقين، في حين أصر المالكي على استثناء هذا الحزب من العملية السياسية.

وبينت نتائج الانتخابات تشتتًا واضحًا للقوى؛ فلم يحصل أيّ ائتلاف على الأغلبيّة، وحازت القائمة العراقيّة 91 مقعدًا (28 في المئة) في حين حاز ائتلاف دولة القانون 89 مقعدًا (27 في المئة) والائتلاف الوطني العراقي 70 مقعدًا (22 في المئة) والتحالف الكردستاني 43 مقعدًا (13 في المئة). وضاعت تلك الفرصة التاريخيّة لتشكيل وحدة وطنيّة، وساهم في ضياعها التدخل الإيراني - الأميركي.

أدى النزاع الطائفي إلى نفور العراقيين من الطائفية، ويقول داي ياماو إن صراع الأطراف السياسية داخل كل طائفة أدى إلى تفكك الطائفية، وأنّ الأحزاب تمكّنت من خلق قواعد شعبيّة إضافة إلى البرامج السياسية بعد فترة من النشاط السياسي داخل العراق؛ ما أدّى إلى استغناء نسبي عن التحشيد الطائفي، كما أدرك الجميع ضرورة الحفاظ على تماسك الدولة وبنائها، وأنّ هذا الوعي أدى في النهاية إلى

(376) ولكن في النهاية وبعد انتخابات عام 2010، تحول تنافس القوى الشيعية إلى تنافس في نيل الدعم الإيراني؛ ما شجع الطموحات والمطامع الإيرانية على السيطرة على حكومة مركزية في العراق، وليس مجرد دويلة في جنوبه.

اتخاذ مسار معاكس للمسار اللبناني الذي نظم الطائفية السياسية دستوريًّا[377]. ونحن على الرغم من قبولنا تقييم النفور الشعبي من الطائفية في العراق، فإننا لا نتفق مع التحليل القائل إن التنافس داخل كل طائفة يضعف الطائفية؛ فقد يقويها إذا تحولت الطائفة إلى إطار مسلّم به يجري التنافس في ظله، بدلًا من أن يكون التنافس داخل الدولة أو القومية أو الأمة.

1- الميليشيات

بعد منظمة بدر، أسس مقتدى الصدر جيش المهدي، والذي واجه الجيش الأميركي في النجف عام 2004، وكذلك في مدينة الصدر في بغداد، وأمر مقتدى بتجميد هذا الجيش بعد عمليات صولة الفرسان عام 2008، ورفضت بعض القيادات قرار التجميد، وأبرزها عصائب أهل الحق[378] التي استمرت في العمل بدعم إيراني مباشر.

استولت الميليشيات الشيعية والكردية والأحزاب الطائفية على المناصب القيادية في المؤسسات الأمنية في نوع من المحاصصة، وبرزت منها قوى منظمة بدر. وبحجة قانون اجتثاث البعث، تم التخلص من الضباط السنة ذوي الخبرة، ولم يستقطب منهم إلا عدد قليل بعد حل الجيش. وعلى الرغم من سيطرة ضباط شيعة على الجيش والأجهزة، فقد ظلت الأحزاب تحتفظ بقوى مسلحة خارج الجيش، ووصلت هذه أوج قوتها مع إنشاء الحشد الشعبي لمواجهة تنظيم الدولة الإسلامية «داعش» في عام 2014. وظل الأكراد يمتلكون قوة البيشمركة المؤلفة من نحو 200 ألف مقاتل.

لقد اخترقت القوى السياسية والميليشيات الجيش العراقي عبر الأمر رقم 91 من عام 2004، والذي أصدرته السلطة المدنية للاحتلال الأميركي للعراق (سلطة

---

(377) المرجع نفسه، ص 222-224.

(378) Anthony H. Cordesman and Jose Ramos, «Sadr and the Mahdi Army: Evolution, Capabilities, and a New Direction,» Center for Strategic and International Studies (CSIS), 4 August 2008, accessed on 10/8/2017, at: http://bit.ly/2wwjn9e.

الائتلاف الموقتة)، والخاص بدمج الميليشيات، وزُجّ عبره بالمئات من المقاتلين السابقين في الأجنحة العسكرية للفصائل والأحزاب التي كانت تقود المعارضة من خارج العراق قبل عام 2003؛ إذ تدخلت الأحزاب الطائفية السياسية في تنسيب أفراد للأجهزة الأمنية، على نحوٍ مكّنها من اختراق المؤسستين العسكرية والأمنية[379]. وسبق أن اخترق حزب البعث الجيش؛ طبعًا في مرحلة بناء الجيش العقائدي، ولكن لم يجر ذلك على كل حال من خلال تنافس قوى طائفية سياسية، بل من خلال ما عُدّ وحدة الجيش والحزب والشعب.

وازداد الشعور بالإجحاف لناحية علاقة الجيش والأجهزة الأمنية بالعرب السنّة في ظل الحكومات العراقية المتعاقبة منذ عام 2003، ولا سيّما حكومة نوري المالكي. وتبينت النزعة الطائفية بوضوح في عدم اعتماد الولاء السياسي معيارًا، خلافًا للأنظمة العراقية السابقة. فلم تدمج قوى الصحوات العشائرية السنية المسلحة التي حاربت تنظيم القاعدة في العراق وهزمته، في أجهزة الأمن والقوات المسلحة، كما لم يُتح لها الاحتفاظ بميليشيات عشائرية أو طائفية. واصطدم نوري المالكي معها؛ إذ خشي من نشوء قوة مسلحة سنية من أي نوع.

وبعد صراع مديد خاضته قوى مقاومة عراقية مسلحة وقوى إسلامية متطرفة، إضافة إلى لعبة «شد وإرخاء» شيعية سياسية - إيرانية مع الولايات المتحدة، توصلت إيران إلى أن الولايات المتحدة تبحث عن مخرج من ورطتها في العراق، وعن طرف قوي يضمن الأمن. وفي عام 2012 توقفت عن دعم قوات الميليشيات الشيعية التي ساهمت في مقاومة الاحتلال الأميركي، في محاولة واضحة لدعم أطراف دينية سياسية شيعية قادرة على التحالف مع إيران والولايات المتحدة في الوقت ذاته، فدعمت قيام حكومة المالكي بضرب جيش المهدي.

وبعد اعتصامات عام 2013 في المناطق السنّية ضد سياسات المالكي الطائفية وقيام المالكي باقتحامها، ثم ظهور القوى المسلحة التكفيرية من جديد

---

(379) رعد الحمداني، «واقع المؤسسات والقوات الأمنية والعسكرية العراقية الجديدة، ومدى قابليتها للإصلاح»، **المستقبل العربي**، السنة 31، العدد 356 (تشرين الأول/ أكتوبر 2008)، ص 109.

وتمدّد تنظيم الدولة الإسلامية «داعش» إلى تخوم العاصمة، وسيطرته على ثلث العراق وطرد المسيحيين والإيزيديين والشيعة، جرى تهجير عرب من بعض مناطق التماس العربي - الكردي كما في كركوك مثلًا. وجرت شرعنة التنظيمات الطائفية المسلحة من جهة المؤسسة الدينية ثم من خلال القانون. واقتنعت الولايات المتحدة أن صمتها على سياسات المالكي الطائفية والتقاءها إيران، بوصفها قوى قادرة على الإمساك بالعراق من دون مراعاة نتائج السياسات الطائفية، ساهما في صعود تنظيم الدولة، فأوقفت دعمها للمالكي ووضعت شروطًا للاستمرار في الدعم العسكري، وانفتحت من جديد على القوى السنّية، ولا سيّما العشائرية، لإقناعها بالمساهمة مرة أخرى في محاربة تنظيم الدولة.

وتلخصت استراتيجية الحل الأميركية في دعم حكومتي بغداد وكردستان وإعداد قوة سنية شبيهة بالصحوات. وهذا ما شَهده العراق في عام 2016 بوجود قوة سنّية مُدرّبة أميركيًا في الأنبار بتعداد 8000 عنصر. وثمة قوى عشائرية أخرى في الشمال. ويتوافق هذا الجهد مع مطلب إنشاء حرس وطني محلي تديره المحافظات. وليس من السهل توقّع مصير هذه القوى بعد التخلص من تنظيم الدولة، ونوع العلاقة التي سوف تنشأ بينها وبين قوات الأمن والحكومة المركزية والميليشيات الشيعية.

مما لا شكّ فيه أن العراق، بوصفه دولة ذات سلطة مركزية تسعى للحفاظ على كيانها، سوف يضطر إلى مواجهة تحدي الميليشيات الشيعية والطائفية السياسية عمومًا. فقد تحولت إلى قوى تمارس السلطة في مناطق معيّنة، بما في ذلك إقامة الحواجز، والقيام باعتقالات، وجمع الضرائب من السكان، بتسامح من الأجهزة الأمنية أو حتى بتواطؤ معها.

لقد نشأ صراع أولي بين نزعات طائفية لتقوية الدولة والتوافق مع السنّة على أساس الوطنية العراقية عند قوى طائفية يمثلها مقتدى الصدر وسرايا السلام، وهي ميليشيات تابعة له، من جهة، وتيار يحاول فرض نظام أكثري طائفي يمثله تيار نوري المالكي وكذلك هادي العامري (رئيس منظمة بدر)؛ ودفع الصراع الشيعي - الشيعي على السلطة نوري المالكي إلى أحضان إيران، مع أنه يمثل تيارًا

كان قد اختلف مع سياساتها في المنفى، واعتمد على الدعم الأميركي أكثر من اعتماده على إيران. واصطدمت سرايا السلام مع عصائب أهل الحق المُتحالفة مع المالكي. وحاول العبادي استمالة الصدر؛ فهو يحتاج إليه في تنفيذ السياسات المقترحة أميركيًا، وكذلك في مواجهة تهديد المالكي. ودارت الصراعات بين الميليشيات الشيعية علنًا. فالظاهرة معلنة ومجاهر بها على الرغم من أن الدستور العراقي ينص (حسب المادة التاسعة - أولًا - ب) على أنه «يحظر تكوين ميليشيات عسكرية خارج إطار القوات المسلحة».

أَفتت المرجعية الدينية الشيعية العليا في العراق «بالجهاد الكفائي»، في 13 حزيران/ يونيو 2014، في مواجهة تنظيم الدولة الإسلامية الإرهابي. وهكذا شرعنت ميليشيات الحشد الشعبي الطائفية دينيًا مذهبيًا، واستفادت الميليشيات من هذه الشرعنة. فهي في الحقيقة تابعة لإيران، إلا أنها حصلت على شرعية من مرجع ديني مستقل عن إيران. وأصبحت لاحقًا قادرة على فرض نفسها عليه، كما باتت منظمة بدر وعصائب أهل الحق تابعة لإيران عمليًا، في ولاء طائفي سياسي عابر حدود الدولة الوطنية، وفي الواقع نشأ جيش يزعم أنه حامٍ للطائفة وأماكنها المقدسة متميز عن جيش الدولة، وذلك بعد انهيار الجيش في معركة الموصل.

فبدلًا من أن يتطوّع العراقيون في القوات النظامية كما دعاهم السيستاني، اتجهوا إلى الفصائل الموجودة والسابقة مثل فيلق بدر، الذي أصبح منظمة بدر، كما أسلفنا، وأصبح منظمة كبرى بوجود المتطوعين. وبعد الشرعنة الدينية جرى تقنين الحشد بإخضاعه رسميًا للقائد العام للقوات المسلحة، وهو رئيس مجلس الوزراء العراقي (قرار 138/ 2014). لكنّ ممثلي السيستاني ظلوا يسمونهم المتطوعين ويؤكدون ضرورة دعم الجيش[380]. تكرّر ذلك في كل خطب الجمعة التي ألقاها ممثلا المرجع في كربلاء، بل قال خطيب الجمعة في كربلاء في خطبة تزامنت مع

(380) سبق أن أصدر السيستاني فتوى واضحة بعدم جواز إقامة قوى مسلحة أو جيش بديل: «جيش العراق هو الجيش الوطني الذي يقوده العراقيون ومهمته الدفاع عن العراق أرضًا وشعبًا ومقدسات، ولا محل لجيش آخر إلى جنب هذا الجيش». يُنظر: الخفاف (إعداد)، ص 47.

ذكرى تأسيس الجيش العراقي بعد المباركة للجيش: «نؤكد على الحكومة العراقية والجهات المعنية كافة بضرورة دعم وإسناد الجيش العراقي والاستمرار في بنائه على أسس وطنية مهنية ليكون جيشًا قويًا قادرًا على حماية العراق والعراقيين بلا اختلاف بين أطيافهم ومكوناتهم»(381).

وتشكل «الحرس الوطني» من قوات محلية مناطقية شبيهة بالحشد الشعبي لكنّها مرتبطة إداريًّا وماليًّا بمجالس المحافظات، وبالمحافظ شخصيًّا ومنسجمة مع التوزيع الديموغرافي في العراق. ونص عليها البرنامج الذي قامت على أساسه حكومة العبادي، ولكن الصراع السياسي على القانون الذي ينظم عمل الحرس الوطني وموقعه في الدولة ما زال مستمرًا. وسُحب القانون واستبدل به مشروع قانون «التجنيد الإلزامي».

وكما بينا في الحالة اللبنانية، فإنه يصعب الحديث عن توافقية، في ظل وجود ميليشيات يقوم مبدؤها على الردع والتغلب. والتوافق في هذه الحالة يكون سلبيًا أشبه بالهدنة إذا حصلت، ولا يؤسس نظامًا سياسيًّا توافقيًّا. يضاف إلى ذلك في العراق أن توجه الأحزاب الطائفية هو نحو فرض نظام أكثري طائفي، وليس نحو التوافق؛ أما الدستور نفسه فلا يذكر التوافق وحتى الطوائف السياسية، وتجاهله له يسهل استخدام دستور ديمقراطي لفرض نظام طائفي.

---

(381) علي عبد الهادي المعموري، «الجيش والفصائل غير النظامية في العراق: جدل الدولة والبديل الإثني»، ورقة مقدمة في المؤتمر السنوي الخامس في قضايا التحوّل الديمقراطي: الجيش والسياسة في مرحلة التحول الديمقراطي في الوطن العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 1-3 تشرين الأول/ أكتوبر 2016.

ويُنظر مثلًا: «الخطبة الثانية لصلاة الجمعة بإمامة الشيخ عبد المهدي الكربلائي في 4/ ر2/ 1437هـ الموافق 15/ ك2/ 2016م»، موقع العتبة الحسينية، شوهد في 10/ 8/ 2017، في: http://bit.ly/2wOC0J5.

ويُنظر كذلك: «الخطبة الثانية لصلاة الجمعة بإمامة السيد أحمد الصافي في 27/ ر1/ 1437هـ الموافق 8/ ك2/ 2016م»، موقع العتبة الحسينية، شوهد في 10/ 8/ 2017، في: http://bit.ly/2iEH6RN.

لمزيد من الاطلاع على خطب الجمعة. يُنظر: «خطب الجمعة»، موقع العتبة الحسينية، شوهد في 10/ 8/ 2017، في: http://bit.ly/2wkPgSy.

2- عن الدستور وصياغته

أعلنت السلطات الأميركية، ممثلة بالسفير بول بريمر الذي ترأس سلطة التحالف الموقّتة، عن بداية العملية الدستورية في آب/ أغسطس 2003. وبدأت المشاورات مع القادة السياسيين والدينيين في تنازع حول الدستور الجديد. واتخذت القرارات المهمة الخاصة بنوع نظام الحكم ومدى مركزية السلطة وتوزيع عائدات النفط في مجلس الحكم وسلطة التحالف الموقّتة، وليس في لجنة الدستور. وقد خالف دستور 2005 قانون إدارة الدولة في تصوره لنظام الحكم الذي وضعه الأميركيون، فالدستور أقل عناية بالتوافقية، فلم يعترف بوجود طوائف سياسية لا بد من تمثيلها تناسبيًّا، ولا حديث فيه عن «فيتو» متبادل مثلًا.

في 15 تشرين الثاني/ نوفمبر 2003، وقّع بريمر، مع جلال طالباني الذي كان وقتها رئيسًا لمجلس الحكم الانتقالي، اتفاقًا لنقل السلطة، إلا أنّ السيستاني والأطراف السياسية الشيعية عارضته. وكان موضع الخلاف الأساسي أن الاتفاق نص على إجراء انتخابات تشبه نظام الكوكاس (Caucus) الأميركي، أو التجمعات الانتخابية، الذي تنتج منه هيئة تشريعية، تعيّن حكومة انتقالية تتولى الإعداد لانتخابات جمعية دستورية. ورأى السيستاني أن الأولوية هي تحقيق السيادة، وأن هذه الانتخابات قد تطيل الاحتلال، بالاتفاق مع التحالف. وفي 8 آذار/ مارس 2004، صدر «قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية» (وهو الدستور الموقّت)، والذي خضع لرؤية السيستاني، واستُبدلت بالهيئة التشريعية المنتخبة «جمعية وطنية معيّنة»، ذات وظيفة رقابية، لا تشريعية. ويجوز التقدير أن السيستاني (ومعه الأطراف الشيعية السياسية لأسبابها) كان خائفًا من أن الهيئة لن تعكس حجم الشيعة، وأنها، بسبب كونها ذات شرعية انتخابية، قد تتخذ قرارات غير مسيطر عليها. ولذلك استبدل بها هيئة شكلية، أما الأمور الأخرى فسارت بحسب ما رسمه اتفاق نقل السلطة. وجرت انتخابات عامة في كانون الثاني/ يناير 2005، أنتجت جمعية وطنية منتخبة انتخابًا عامًا ومباشرًا، واختارت هيئة لكتابة دستور دائم، باشرت عملها في شباط/ فبراير 2005، وسلّمت مسوّدة الدستور في آب/ أغسطس 2005.

وفي 15 تشرين الأوّل/ أكتوبر 2005، استُفتي في الدستور الجديد الذي

عرَّف العراق بأنّه «دولة اتحاديّة واحدة مستقلّة ذات سيادة كاملة، نظام الحكم فيها جمهوري نيابي ديمقراطي»، و«بلد متعدد القوميات والأديان والطوائف». ولم يشر الدستور إلى أنّ العراق جزءٌ من الأمّة العربيّة بل استبدلت بهذه العبارة عبارة أخرى تفيد أنّ العراق «عضو مؤسّس وفاعل في الجامعة العربيّة وملتزم بميثاقها». كما أنّ الدستور عدّ العربيّة والكرديّة لغتين رسميّتين في العراق. وسوف نعود إلى موضوع الدستور هذا لاحقًا.

لقد سجلت مرحلة كتابة الدستور نفسها أحداث عنف؛ ففي آذار/ مارس 2004 وما بعد موافقة مجلس الحكم على الدستور الموقّت، سُجِّل مقتل 140 شخصًا «في هجمات منظمة على تجمعات المسلمين الشيعة أثناء ذكرى عاشوراء». وفي أيار/ مايو، شنت الميليشيات الشيعية التابعة لمقتدى الصدر هجمات على قوات التحالف. كما قتل رئيس مجلس الحكم عز الدين سليم في «انفجار خارج مقر التحالف في بغداد»، وفي أيار/ مايو 2005، أعلنت الوزارات العراقية عن ارتفاع عدد التفجيرات وإطلاق النار التي أودت بحياة 672 شخصًا، في مقابل 364 شخصًا في نيسان/ أبريل[382].

لم يُصَغ الدستور في أجواء توافق بين ممثلي مختلف فئات المجتمع العراقي، ولم تكن العلاقة بين نخب الجماعات توافقية، كما لم تسُد علاقة ثقة بين بعض هذه النخب وجمهورها. وقد رفضت المحافظات الأربع التي أصبحت تسمى «المحافظات السنّية» الدستور؛ إذ صوتت ضده في الاستفتاء، ما يعني أنه لم يحظ بتوافق على المستوى الشعبي. وتزايدت أحداث العنف ما بعد التصديق على الدستور. وشهد شباط/ فبراير 2006 هجومًا على مرقد الإمامين العسكريين في مدينة سامراء؛ ما مثّل نقطة تحول نحو عنف طائفي. وتفيد تقارير الأمم المتحدة أنه في الشهرين الخامس والسادس من ذلك العام كان يُقتَل أكثر من مئة شخص يوميًا، وفي تشرين الثاني/ نوفمبر 2006 شهدت مدينة الصدر في بغداد مقتل 200 شخص[383].

---

(382) «تسلسل زمني لأهم الأحداث في العراق»، بي بي سي عربي، 28/ 4/ 2014، شوهد في 10/ 8/ 2017، في: http://bbc.in/2mgoU2g.

(383) المرجع نفسه.

لم يُصَغ الدستور على أساس التوصل إلى وفاق بعد حوار بين نخب جماعات متصارعة، بل بعد احتلال فرض بالقوة سيطرة من يرون أنفسهم ممثلي أغلبية طائفية، ومنح الدستور إقليم كردستان العراق ما يشبه الاستقلال. وربما يمكن القول إن الدستور العراقي الجديد نتج من تحالف نخب سياسية شيعية وكردية لفرض مصالحها، ومن ثمّ فتح الباب على مصراعيه للصراع بدلًا من الوفاق. واتخذ الصراع شكل استقطاب هووي شيعي - سني يستند إلى تفسيرات طائفية سياسية للتاريخ الحديث والقديم، ما أعاد تشكيل المجتمع العراقي وكأنه مؤلف من جماعتين، الشيعة والسنة. وهكذا بنيت طوائف عراقية متخيلة. كما ساهمت معالجة السلطات الأميركية للخلافات في العراق على أنها تعبيرات عن صراع طائفي مديد في تشكيل هاتين الطائفتين المتخيلتين، بما في ذلك التعامل مع هذه الطوائف كأنها مجتمعات أو كيانات سياسية قائمة بذاتها. سادت هذه العقلية الاستعمارية في بنية مجلس الحكم، وكذلك في أوساط القوى المتفاوضة حول الدستور.

وتعرَّضت عملية صياغة الدستور لضغوط، من أجل إقرار جدول زمني لوضع مسودة الدستور وإقرار موعد الانتخابات؛ وذلك عبر قرار الأمم المتحدة رقم 1511 الصادر في 16 تشرين الأول/ أكتوبر 2003. ومن الواضح أن صياغة الدستور العراقي جرت في ظروف احتلال، أي في غياب سيادة وطنية، ومن ثمّ، فإنه يختلف جذريًا عن الحالات التي استُقرئ منها نموذج الديمقراطية التوافقية. ويمكن الجزم أن دستور العراق 2005 ليس صناعة وطنية عراقية خالصة، إذ لا يمكن فصله عن ظروف احتلال بعد حرب هزم فيها العراق، فضلًا عن أن يكون توافقيًا سياديًا.

وإذا ما نظرنا مليًا في التشكيلة «التوافقية» للجنة الدستورية التحضيرية، فإننا نلاحظ تمثيلًا لمختلف المكونات الطائفية والإثنية للعراق، ولكننا نلاحظ بالقدر ذاته تفاوتًا في مستوى التمثيل، ولا سيّما في ضوء الادعاء أن تمثيل السنّة صوري؛ ما يثير مسألة العلاقة بين النخبة السياسية السنّية المشاركة في العملية السياسية والقطاع الاجتماعي الذي يفترض أنها تمثله في عملية التوافق. وفي

محافظتي الأنبار وصلاح الدين ذات الأغلبية السنية، رُفِض الدستور بنسب تفوق 96 في المئة و81 في المئة على التوالي[384]، ما لا يمكن أن يعدّ نسبًا توافقية على الإطلاق. وهكذا لم يحز الدستور إجماع العراقيين، ولا توافق «مكوّنات» الشعب العراقي. وعمومًا ساد مزاج سياسي لدى العرب السنّة في تلك المرحلة مفاده أن نخبًا شيعية سوف تسيطر على القرار في العراق، بغض النظر عن الدستور الذي رأوه أصلًا من إفرازات الاحتلال. وساد اعتقاد ملخّصه أن هذا الدستور سيفتت العراق ويلغي كليًّا سلطة الحكومة المركزية، وهو ما سيعطي للأقاليم حريةً كاملةً في إدارة عائدات النفط. وعلى الرغم من ذلك، فإن الدستور أُقِّر وفق مبدأ الأغلبية بـ 78 في المئة من المصوتين. وشهد الاقتراع إقبالًا بنسبة 63 في المئة من إجمالي الناخبين المسجلين[385].

في الحقيقة، كان قانون إدارة الدولة ينص على أن الدستور لن يمر إذا رفضته أغلبية الثلثين في ثلاث محافظات. وهذا الفيتو كان مصمّمًا لاستكشاف رأي الأكراد؛ إذ لم يدُر في خلد واضعي قانون إدارة الدولة استكشاف رأي السنّة. فإلى تلك اللحظة، لم يُنظر إلى العرب السنة بوصفهم أقلية إثنية أو طائفية، ولو نص قانون إدارة الدولة على أن الدستور لن يمر إذا رُفض بالأغلبية البسيطة (50 + 1) لأربع محافظات. لقد أجري الاستفتاء على الدستور بمنطق الأغلبية، لا بمنطق التوافق، وهو ما أسقط خاصيتين للديمقراطية التوافقية، وهما التوافق والفيتو المتبادل الذي يضمن حقوق الأقليات ومصالحها. ونشأ في العراق واقع حزبي سياسي طائفي من جهة، ونظام سياسي أكثري غير توافقي يزيد من حدته من جهة أخرى. فلدينا نخب سياسية طائفية تتعامل بموجب دستور غير طائفي، فتحوله إلى أداة في خدمة الطائفية.

---

(384) جوناثان مورو، «الاستمرارية الضعيفة، الدولة الاتحادية العراقية وعملية تعديل الدستور»، تقرير؛ رقم 168، معهد السلام الأميركي، واشنطن، تموز/ يوليو 2006، ص 3، شوهد في 28/ 8/ 2017، في: http://bit.ly/2whj1ny.

(385) فالح عبد الجبار، «دراسة جزئية: حقوق الأقليات ومنع الصراع، دستور العراق العلاقات الإثنية والدينية»، ترجمة سعيد عبد المسيح شحاتة؛ مراجعة سها شعيتو، جماعة حقوق الأقليات الدولية، ص 1-2، شوهد في 28/ 8/ 2017، في: http://bit.ly/2vveJrb.

ونص الدستور في مواد مختلفة على الطابع الاتحادي اللامركزي للدولة. وهو بحسب الديباجة «نظام جمهوري اتحادي ديمقراطي تعددي». وورد في المادة الأولى أنّ «جمهورية العراق دولة اتحادية واحدة مستقلة ذات سيادة كاملة نظام الحكم فيها نيابي برلماني ديمقراطي»، وفي المادة 116 «يتكون النظام الاتحادي في جمهورية العراق من عاصمة وأقاليم ومحافظات لامركزية وإدارات محلية». وفي المادة 117، ورد جزآن **الأول**: «يقر هذا الدستور عند نفاذه إقليم كردستان وسلطاته القائمة إقليمًا اتحاديًا»، و**الثاني**: «يقر الدستور الأقاليم الجديدة التي تؤسس وفقا لأحكامه». نلاحظ تركيزًا كبيرًا على ترسيخ النظام الاتحادي نظامًا للدولة، وعلى اللامركزية، بوصفهما ضامنين لحرية الأقاليم (إقليم واحد حتى الآن) في تسيير شؤونها الداخلية من دون الرجوع إلى الدولة المركزية. كما نلاحظ من خلال الجزء الأول من المادة 117 قوة الضغط الذي مارسه الكرد (والقوات الأميركية) من أجل إفراد إقليم كردستان بفصلٍ لضمان استقلاليته. ويمكن فهم ذلك من خلال تاريخ كرد العراق نفسه الذي سمح لهم بأن يكوِّنوا نوعًا من الكيان المستقل سياسيًا وهوويًا في فترات تاريخية مختلفة[386].

وتنص المادة 120 من الدستور على أن «يقوم الإقليم بوضع دستور له يحدد هيكل سلطات الإقليم وصلاحيته وآليات ممارسة تلك الصلاحيات على أن لا يتعارض مع هذا الدستور». ومن ثمّ يسند الدستور سلطة تشريعية شبه تامة للأقاليم على حساب الدولة المركزية[387]. وتتأكد أولوية قرار الأقاليم على قرار الدولة المركزية في المادة 121 من الجزء الثاني؛ إذ ينص الدستور على أنه «يحق لسلطة الإقليم تعديل تطبيق القانون الاتحادي في الإقليم في حالة وجود تناقض أو تعارض بين القانون الاتحادي وقانون الإقليم». وعلى الرغم من أن النص اشترط ذلك بالمسائل التي لا تدخل في الاختصاصات الحصرية للسلطات الاتحادية، فإن هذا الاستطراد يبدو لا قيمة له إذا تابعنا قائمة السلطات الاتحادية الخالصة التي تكاد

---

(386) Brendan O'Leary, «The Federalization of Iraq and the Break-up of Sudan,» in: Will Kymlicka and Eva Pföstl (eds.), *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World* (Oxford: Oxford University Press, 2014), pp. 238-249.

(387) مونرو، ص 4.

تكون منعدمة. فالسلطات المركزية الإدارية والتنفيذية والتشريعية للدولة مشتركة، إن لم نقل إنها مسندة إلى سلطة الإقليم. وعلى مستوى التمثيلية الدبلوماسية نلاحظ كذلك هيمنة السلطات الإقليمية التي تتمتع وفق الجزء الثالث من المادة 121 بـ«مكاتب للأقاليم والمحافظات في السفارات والبعثات الدبلوماسية لمتابعة الشؤون الثقافية والاجتماعية الإنمائية». تظهر هنا خصوصية التوافقية التي أراد كاتبو الدستور إرساءها في حالة الأقاليم فقط. وهي في هذه الحالة أقرب إلى التفتيت منها إلى مفهوم الانتماء إلى دولة وطنية واحدة[388]. وهكذا نبقى إزاء تناقض غريب؛ إذ لا يوجد توافق على مستوى العراق بل نظام أكثري، أما على مستوى الإقليم فالعلاقة أقرب إلى الانفصال والتفكيك منها إلى التوافق.

وتبيّن العلاقة بالإقليم في الممارسة أن «التوافقية» الاتحادية هي مجرد قرار سياسي استراتيجي بعدم الاستقلال موقّتًا. فإقليم كردستان لا يتصرف بصفته طرفًا في ديمقراطية توافقية، ولا بصفته ولاية في كيان اتحادي، وهو أكثر حتى من طرف في كونفدرالية. إنه يتصرف بوصفه كيانًا سياسيًا مستقلًا، لكنّه يؤجل قرار انفصاله لأسباب لا علاقة لها بالتوافق.

وفعلًا تحول الإقليم في الواقع إلى دولة شبه مستقلة مرتبطة شكليًا بالدولة العراقية، ولكن يمكنها الانفكاك منها في أي وقت. التوافق في هذه الحالة ليس توافقًا على العيش المشترك في دولة، بل على عدم اتخاذ خطوة الانفصال في الوقت الراهن. لقد عارض العلمانيون العرب شيعة وسنة، والسنة عمومًا، مشروع الأقاليم. «وكونهم كانوا يفضلون عراقًا موحدًا بجيش وبيروقراطية حرفيين، أقرب إلى الدولة التي كانت موجودة في السابق، فإن هذه المجموعات كانت تخشى من أقلمة العراق»[389]، وانقسمت الأحزاب الشيعية السياسية حيال هذا الأمر، فعارضه الصدريون وحزب الدعوة، وأيده المجلس الأعلى الإسلامي الذي تحالف مع الكرد لهذا الغرض.

---

(388) قحطان أحمد سليمان الحمداني، «الفدرالية في العراق بين الدستور والتطبيق العملي»، **المستقبل العربي**، السنة 31، العدد 360 (شباط/ فبراير 2009)، ص 32.

(389) مار، ص 69.

إضافة إلى ذلك، حددت روح الدستور عوامل مثل تصور النخب الشيعية والكردية للماضي تاريخًا من الظلم والمظلومية، بدءًا من ديباجة الدستور التي سردت فيها منطلقات مظلومية مثل: «مستذكرين مواجع القمع الطائفي من قبل الطغمة المستبدة ومستلهمين فجائعَ شهداءِ العراق شيعةً وسنةً، عربًا وكوردًا وتركمانًا، ومن مكونات الشعب جميعها، ومستوحين ظُلامةَ استباحة المدن المقدسة والجنوب في الانتفاضة الشعبانية ومكتوين بلظى شجن المقابر الجماعية والأهوار والدجيل وغيرها، ومستنطقين عذابات القمع القومي في مجازرِ حلبجةَ وبرزانَ والأنفال والكورد الفيليين، ومسترجعين مآسي التركمان في بشير، ومعاناة أهالي المنطقة الغربية كبقية مناطق العراق من تصفية قياداتها ورموزها وشيوخها وتشريد كفاءاتها وتجفيف منابعها الفكرية والثقافية، فسعينا يدًا بيد، وكتفًا بكتف، لنصنع عراقنا الجديد، عراق المستقبل، من دون نعرة طائفية، ولا نزعة عنصرية ولا عقدة مناطقية ولا تمييز، ولا إقصاء». كما تضمَّن الدستور ردات فعل على تاريخ المظلومية الطائفية فورد في البند 10: «العتبات المقدسة والمقامات الدينية في العراق كيانات دينية وحضارية، وتلتزم الدولة بتأكيد وصيانة حرمتها، وضمان ممارسة الشعائر بحرية فيها». وتنص المادة 43 أولًا (أ) على حرية ممارسة العبادة بالصيغة التالية: «ممارسة الشعائر الدينية بما فيها الشعائر الحسينية».

على هذه المظلومية أسسوا شرعيتهم بوصفهم ممثلي طوائف، والرغبة في تحقيق أكبر مكاسب ممكنة من هذا المنطلق؛ وهو ما أضعف القدرة على التطلع إلى المصلحة الوطنية العامة، بما هي مصلحة المجموعة الوطنية كاملة. ولم تتمتع النخب والقيادات، من مختلف الطوائف والإثنيات التي ساهمت في تحديد مستقبل العراق بعد الاحتلال، بالوعي الكافي لتكوين مجتمع توافقي ذي هدف وطني واضح يستطيع المسير بالدولة نحو الاستقرار السياسي[390].

ولم ينجح ممثلو القوى الشيعية السياسية في فرض بنود الشريعة بصفة عامة، إلا أنهم نجحوا في تضمين بنود الشريعة الإسلامية الخاصة بالأحوال الشخصية

---

(390) رشيد عمارة، «الديمقراطية التوافقية: دراسة في السلوك السياسي العراقي»، مجلة **زانكوي سليماني** (السليمانية)، العدد 30 (تشرين الأول/ أكتوبر 2010)، ص 149.

في الدستور، كما نجحوا في تعريف الأسرة أساسًا للدولة والمجتمع، وليس المواطنة. ونص الدستور على عمل الهيئة العليا لاجتثاث البعث (المادة 145).

وظهرت النزعة الصراعية، وأحيانًا الانتقامية، وغياب التوافق في صعوبة اتخاذ قرارات توافقية في كثير من القرارات السياسية على مستوى البرلمان أو المؤسسات الرسمية من دون تدخل الولايات المتحدة الأميركية بالضغط[391]، كما انعكس في الاغتيالات والحروب الطائفية والعنف في فترة ما بعد وضع الدستور.

في صيرورة كتابة الدستور واللجنة المشرفة عليه، جرى التعامل مع مكونات الشعب العراقي بصفتها مكونات منفصلة جغرافيًا وهوياتيًا. وعلى هذا الأساس أُقِرَّ الإقليم، وجرى التعامل مع المحافظات عمليًا بوصفها تعبيرات إدارية عن انتماءات ثقافية أو دينية. ولكن الدستور تعامل مع إقليم كردستان بما هو إقليم اتحادي وأجّل الإعلان، أو بالأحرى تكوين، بقية الأقاليم إلى مرحلة ما بعد الدستور. ولكنّه حدد في الوقت نفسه أحكام قيام هذه الأقاليم. وفي هذه الحالة، يصبح الدستور دافعًا لتشكيل فدرالية طوائف قد يعني تشكيلها دعوة إلى عمليات تطهير طائفي تفضي إلى مذابح في محافظات مختلفة.

وقد فشلت محاولات تكوين أقاليم على شاكلة إقليم كردستان في العراق، إذ طُرِحت فكرة تكوين إقليم الجنوب الذي يشمل محافظات البصرة والناصرية والعمارة، وكذلك الدعوة إلى تكوين «حكومة الحكم الذاتي جنوب العراق الموحد[392]»، ودعا آخرون إلى إقليم الوسط والجنوب ويشمل محافظات هذه المناطق. ورفض التيّار الصدري وحزب الدعوة المقترح. ورفضت نخب المحافظات وشيوخ العشائر أن ينشأ إقليم الأنبار وصلاح الدين ونينوى (ولكن الدعوة إلى إقليم يجمع المحافظات السنية سمع من جديد في نهاية مرحلة المالكي مع قمعه للحراك العشائري والمدني، وقبل اجتياح تنظيم الدولة الموصل والأنبار).

وما لبث العنف الطائفي الذي تفجر في العراق أن عزل القطاع التوافقي بين

(391) المرجع نفسه، ص 144.

(392) الحمداني، «الفدرالية في العراق»، ص 43.

نخب الطوائف عن جمهوره. وغالبًا ما عُلِّل رفض دعوات إنشاء أقاليم برفض تقسيم العراق وتفتيته[393]. يبدو التناقض سائدًا في العلاقة بين رؤية الدستور نفسها ورؤية النخب العراقية التي أعربت عن رفضها الواضح للنظام الاتحادي، ولا سيما النخب السنية التي رأت فيه إضعافًا للدولة المركزية، وتهميشًا لدورها وتمثيليتها في النظام الجديد.

تحكّم إقليم كردستان في الثروات من الغاز والنفط بوصفها جزءًا من مهماته الإقليمية. وعقد لذلك اتفاقيات مع شركات أجنبية (من النرويج، وكندا، وتركيا، وأستراليا، وسويسرا ... إلخ) من خلال منحها رخص التنقيب. كما منح شركات أخرى رخصًا للتنقيب؛ ما أزّم العلاقات بالسلطة المركزية ممثلة بوزارة النفط التي رفضت هذه الاتفاقيات. وصدّر الإقليم النفط مباشرة إلى تركيا، وأقام معها علاقات تجارية وسياسية وعسكرية مباشرة.

وبناء على ذلك، فإنّ الوفاق المزعوم يبدو ضعيفًا أو غير موجود نظرًا إلى هشاشة الدستور وعدم حسمه في العديد من الشؤون، ومن أهمها الثروات العراقية، وكيفية إدارتها وصلاحية سلطة الإقليم في ذلك.

أما المحافظات، فقد استعملت السلطة نفسها التي رأتها موكلة إليها عبر الدستور من خلال توقيع الاتفاقيات الاقتصادية والتجارية، كما في حالة محافظات البصرة والنجف وكربلاء التي وقّعت اتفاقيات اقتصادية وتجاريّة مع إيران من «دون الرجوع إلى الحكومة المركزية»[394]. كما أبرمت حكومة النجف المحلية اتفاقية مع فريق إعادة الإعمار الأميركي، ومن ثم فإنّ التصرّف في الثروات المحلية وتسييرها يبدو بحسب ممارسة إقليم كردستان والمحافظات من مهمات السلطات المحلية ما خلق نوعًا من الصدام مع المركز. وهو أمرٌ يدفع إلى التساؤل عن مهمة الدستور بصفته القانون الأعلى للدولة الذي وجب العودة إليه في القضايا الخلافية. ولكن التأويلات المختلفة للدستور نفسه، نظرًا إلى ضبابيته وظروف كتابته، كانت مدفوعة بالخلاف السياسي أو أحيانًا دافعًا للخلاف.

---

(393) المرجع نفسه، ص 44.

(394) المرجع نفسه.

تعاملت الأقاليم والمحافظات مع المادة 121 من الدستور، والتي تنص على حق السلطات المحلية في «مكاتب للأقاليم والمحافظات في السفارات والبعثات الدبلوماسية لمتابعة الشؤون الثقافية والاجتماعية الإنمائية»، بتجاهل تامٍّ للدولة المركزية وتمثيليتها الخارجية. فأبرمت علاقات اقتصادية مباشرة واتفاقيات التعاون مع دول أخرى؛ كما في حالة تعاون إقليم كردستان مع إيران، وتوقيع محافظات البصرة والنجف وكربلاء اتفاقيات مع إيران وكذلك محافظة بابل ومحادثات محافظة المثنى مع السعودية، وأُوفِدت بعثات دبلوماسية وممثليات خارجية على غرار البعثات الممثلة لإقليم كردستان في الإمارات العربية المتحدة والولايات المتحدة وأستراليا والاتحاد الأوروبي والأمم المتحدة ... إلخ، إضافة إلى السماح بالممثليات القنصلية الأجنبية في إقليم كردستان، وفي السليمانية وأربيل، واستُحدث منصب وزير خارجية في الإقليم «أو ما سمي في ما بعد بوزارة شؤون المناطق خارج الإقليم»[395]. و«رغم أنّ المادّة في الدستور حدّدت الأهداف من هذه الممثليات بالثقافة والتنمية ظل تعريفها خاضعًا للتأويل»[396]. ولا تعود الأقاليم والمحافظات في اتخاذها القرارات بشأن العلاقات الدولية إلى أي طرف من الأطراف الأخرى الممثلة للشعب العراقي ولا تراعي في ذلك إلّا المصلحة المحلية؛ وهو أمر يهمش اعتبارات المصلحة الوطنية.

وقد نص الدستور (المواد (9) أولًا أ، ب، ج) على خضوع القيادة العسكرية للسلطات المدنية، ومنع القوات المسلحة من التدخل في السياسة، وأفرادها من الترشيح لمنصب سياسي، إلا أنه نص على ضرورة التوازن بين «مكونات» الشعب العراقي في الجيش. ومثّل هذا البند مدخلًا إلى تغلغل الحسابات الطائفية في صفوف الضباط والأفراد في الجيش العراقي، فأصبحت من المعايير التي يؤخذ بها في تعيينات المناصب العسكرية.

لقد بني الجيش العراقي بعد عام 2003 على أساس تشكيلات ميليشياوية شيعية انضمت إلى الأجهزة الأمنية؛ فتحوّل من أداة إدماج وضامن لوحدة العراق

---

(395) المرجع نفسه، ص 43.

(396) المرجع نفسه، ص 36.

إلى مؤسسة تقوم على حسابات طائفية في التعيينات والترقيات. ودفع قمع الأجهزة الأمنية للقوى المسلحة التي قاومت الاحتلال والواقع الجديد عمومًا، والقوى الإرهابية التكفيرية، وممارسات هذا الأجهزة الثأرية ضد قوى النظام القديم، إلى نزوع أكبر إلى التسلح.

نصّ الدستور على حرية العراقيين في التملّك والسكن حيثما أرادوا على الأراضي العراقية، ولكنّه استثنى من ذلك التوطين من أجل التغيير السكاني. ولم يحدّد إن كان لهذا النص أثر رجعي. ولكن عرب كركوك ومندلي وسنار وخانقين وزمار أُجبروا على ترك أراضيهم «بحجة أنّهم سكنوها في العهد السابق لأغراض التغيير السكاني»، وحصلت تغيرات ديموغرافية معاكسة تضمنت توطينًا في بغداد وغيرها على حساب العرب السنة. ويبدو أنّ هذا الفصل من الدستور لم يُكتب من أجل التوافق في المستقبل، بل لتصفية الحساب مع الماضي، وحماية تقسيم جغرافي مفترض يزعم كل من الأطراف المتنازعة معرفة حدوده، مع أنها افتراضية. فقد تغيرت عبر التاريخ، ولم يعرف العراق سيادة إقليمية لأي مما أصبح يطلق عليه بعد عام 2003 «المكوّنات»، أو مكونات الشعب العراقي. وكما بيّنا في القسم النظري، فإن ربط الجماعة بأرض محددة يقَوْمِن الجماعة، ويحوّل حدود الأرض إلى حدود سياسية، وارتكاب مثل هذا الفعل مع الطوائف الدينية يقومنها أيضًا.

وفي هذا السياق، سعى إقليم كردستان لضمّ مجموعة من المناطق من المحافظات الأخرى لكي تتبع الإقليم، بما في ذلك أجزاء من ديالى وأربيل ونينوى بادعاء أنها مناطق كردية أصلًا، لأن كردًا سكنوها. تدفع هذه المعطيات إلى مساءلة مفهوم الدولة الوطنية الذي وضعه الدستور الجديد وهوية هذه الدولة. وليس بالضرورة من منطلق الأحادية ورفض التنوع والتعدد، لكن الممارسات الموصوفة لا تتجه نحو التعدد الوفاقي بل إلى التغلب الديموغرافي من جهة (الشيعية السياسية) والانفصال من جهة أخرى (القومية الكردية)، وذلك في السعي للامتداد الجغرافي والانعزال وعدم الاختلاط مع الهويات الأخرى؛ من خلال الترحيل أو بدفع مقابل مادي (أموال أو امتيازات في التملك والسكن) كما حصل مع طائفة الشبك في محافظة نينوى ... إلخ، أو التوطين بناءً على أحقية

مزعومة كما في حالة تشجيع الهجرة إلى كركوك، تمهيدًا لاستفتاء على مصير المدينة. ولكن الأهم في ما سُمي محاولات «التكريد» هو تعارضها مع المبنى التوافقي الذي يُدّعى أنّ الدستور والنظام الجديد أقيما على أساسه.

لقد وقع العراق بين نزعتين ليس الوفاق إحداهما: النزعة الانفصالية القومية أو الطائفية الطاردة عن المركز، والنزعة الطائفية للسيطرة على المركز بالأكثرية ومن دون توافق.

وقد بدأت عملية بناء الكيانات القادرة على الدخول في نظام اتحادي في عام 2007، ولكن الفكرة الفدرالية عمومًا كانت فكرة خارجية، واقتصر تبنيها على الكرد فقط في اجتماعات المعارضة العراقية في الخارج. وما لبث أن تبناها المؤتمر الوطني العراقي في مؤتمره عام 1992، بالتوافق مع الموقف الأميركي وتردّدت في بيانات المعارضة من لندن في عام 2002[397]. ولكن حزب الدعوة عارضها دائمًا. ولم تقم الشيعية السياسية بتبنيها إلا شكليًا في مؤتمر مدريد عام 2003، فحتى ذلك الوقت لم يشارك حزب الدعوة في مؤتمرات المعارضة في الخارج (والتيار الصدري نشأ أصلا في الداخل)، وشارك فيها المجلس الأعلى للثورة الإسلامية الذي ظل متبنيا لهذا الموقف.

وكانت نتائج انتخابات 2010 قد أظهرت بعض الأمل في ابتعاد العراقيين عن الطائفيّة ورفض تورّط رجال الدين في العمل السياسي، وذلك بتصدّر القائمة العراقيّة الفائزين في المقاعد البرلمانية. وعلى الرغم من أنّ الحركات العلمانيّة واصلت تراجعها فهُزمت نهائيًّا في هذه الانتخابات (منها: الحزب الشيوعي العراقي الذي حصل في انتخابات 2005 على مقعدين فقط، وحركة الأحرار وحزب الأمّة اللذان لم يحصلا على أي مقعد في انتخابات عام 2010)، فإنّ القائمة العراقية طرحت برنامجًا علمانيًا بقيادة شيعية وقاعدة شعبية سنية، فقدّمت مخرجًا علمانيًا للسنة ولقسم من الشيعة. ولا شكّ في أنّ السياسات الدوليّة لم تساهم في دعم نزعة السنّة إلى المشاركة في العمليّة السياسيّة مع جزء من الشيعة في القائمة العراقيّة، وغلّبت

(397) فسر، **شيعة العراق**، ص 16-21.

ما عدّته الطرف القوي القادر على حفظ الأمن وملء الفراغ الذي يخلفه الاحتلال، وهو التحالف الشيعي مع إيران. فقد تحالفت أكبر قائمتين شيعيّتين لتمكّنا المالكي من تشكيل الحكومة مرّةً ثانيةً؛ إذ اندمج الائتلاف الوطني ودولة القانون بوساطةٍ، أو ضغطٍ، من جهة إيران. وكانت هذه الخطوة تدخلًا إيرانيًا سافرًا في تنظيم الشيعة بوصفهم طائفة سياسية في العراق، لكي تحكم العراق نخبهم ممثلةً عن طائفة، وقد جرى ذلك في تشرين الأوّل/ أكتوبر 2010. وكانت القائمة العراقيّة بقيادة إياد علاوي قد حازت، كما ذكرنا آنفًا، 91 مقعدًا، في حين حصلت دولة القانون وحدها على 89 مقعدًا. وبعد تشكيل المالكي الحكومة مرّةً ثانيةً في عام 2010، احتفظ بمنصبَي وزير الدفاع ووزير الداخليّة، ولم ينشئ منصب مستشار أمن قومي ليكون من نصيب كتلة العراقيّة على الرغم من كل الوعود. واستغّل منصبه لاستبدال آلاف الضباط السنّة والمستقلين الشيعة بضبّاط موالين له.

وعلى الرغم من إطاحة المالكي، فإن العراق يستمر في التخبط في سياسة طائفية من دون نظام توافقي طائفي من جهة، ومن دون سياسة اندماجية تقوم على عروبة السنة والشيعة العرب ومواطنتهم المتساوية في العراق من جهة أخرى. وزادت الميليشيات المسلحة من تعقيد هذه الصورة باستبعادها كلا الخيارين.

ثامنًا: في إدراك الرأي العام العراقي للطائفية

1 - إدراك سياسي أم مذهبي؟

في إطار مشروع المؤشر العربي[398]، ولأغراض هذه الدراسة، طُرحت مجموعة من الأسئلة للوقوف على اتجاهات الرأي العام العربي نحو ما يسمى الاستقطاب «الشيعي - السني» في المنطقة العربية في عامي 2015 و2016. وعند

(398) المؤشّر العربي هو استطلاعٌ سنويّ ينفّذه المركز العربي منذ عام 2011 في البلدان العربية التي يُتاح فيها تنفيذ الاستطلاع، وتتوافر فيها الأطر الإحصائية العامة لسحب العيّنات الممثّلة لمجتمعاتها؛ من أجل الوقوف على اتجاهات الرأي العامّ العربي نحو مجموعة من المواضيع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؛ بما في ذلك اتجاهات الرأي العامّ نحو قضايا الديمقراطية، وقيم المواطنة =

سؤال المستجيبين إن كانوا يعتقدون وجود توتر بين الشيعة والسنة في المنطقة العربية، أفاد نحو نصف مستجيبي المنطقة العربية (47 في المئة بالمعدل العام) وجودَ مثل هذا التوتر، في حين أفاد 31 في المئة أن المنطقة تشهد توترًا إلى حدٍ ما، مقابل 10 في المئة ارتأوا أنه لا يوجد توتر. ومن الجدير بالملاحظة أن المستجيبين العراقيين[399] الذين يؤكدون وجود توتر بين الشيعة والسنة يمثلون ما نسبته 31 في المئة، وهي نسبة تقل عن تلك التي سُجِّلت في كل من الأردن ولبنان وتونس وفلسطين والسودان والمغرب وموريتانيا والسعودية. أما نسبة العراقيين الذين أفادوا أنه ليس ثمة توتر فكانت 17 في المئة، وهي أعلى من النسبة التي سُجلت في المعدل العام، وتأتي في المرتبة الثانية الجزائر (35 في المئة). في حين راوحت نسبة من أكد عدم وجود توتر شيعي – سني من المستجيبين في بلدان أخرى بين 2 في المئة في لبنان و12 في المئة في الكويت. بمعنى آخر، فإن الجزم المتمثّل بوجود توتر بين الشيعة والسنة هو الأقل في العراق والكويت والجزائر مقارنة بالبلدان الأخرى، وهو أقل من المعدل

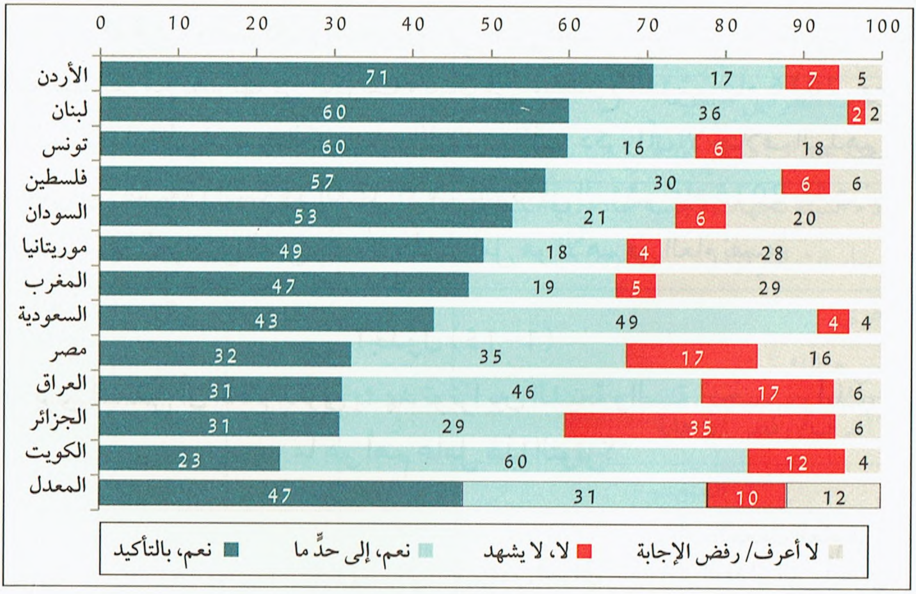
= والمساواة، والمشاركة المدنية والسياسية. ينفذ هذا الاستطلاع باحثون ميدانيون مدربون من خلال المقابلة الوجاهية مع المستجيب الذي يظهر في العينة المسحوبة عشوائيًا. ويسبق تنفيذ الاستطلاع إجراء عينات قبلية على استمارة الاستطلاع في كل مجتمع من المجتمعات المستطلعة آراء مواطنيها، كما يجري تطبيق مجموعة من الإجراءات الميدانية لضبط جودة العمل الميداني من خلال تعيين مشرف ميداني على كل فريق مكون من أربعة باحثين ميدانيين، إضافة إلى عملية إعادة تنفيذ (Recall) ما بين 10 في المئة إلى 20 في المئة من الاستمارات ميدانيًا. وتخضع البيانات المجمّعة لأساليب تدقيق عبر اختبارات الصدقية. يعتمد المؤشر العربي أسلوب المعاينة الطبقية العنقودية العشوائية المنتظمة المتعددة المراحل، والمسحوبة في جميع مراحلها لتكون متناسبة مع الحجم (Probability Proportionate to Population Size, PPS). ويضمَن استخدام العينة الطبقية العنقودية العشوائية المتناسبة مع الحجم تمثيل كل من التقسيمات الإدارية والريف والحضر والجندر وغيرها من المتغيرات الديموغرافية في العينة موازيًا لوزن كل منها من إجمالي عدد سكان المجتمع المستطلعة آراء مواطنيه.

(399) نفذ استطلاع المؤشر العربي لعام 2016 في العراق من خلال المنهجية وأسلوب المعاينة المذكورين آنفًا خلال الفترة (20 أيلول/ سبتمبر – 10 تشرين الأول/ أكتوبر 2016) على عينة حجمها 1500 مستجيب ومستجيبة مقسمة على جميع محافظات العراق ومناطقه. واستثنيت المناطق التي كانت تقع تحت سيطرة تنظيم الدولة. وللتعويض عن تلك المناطق، تم تصميم عينات إضافيّة خاصة بالنازحين من تلك المناطق، وتم إدراجها في عينة العراق، مع العمل على وزنها. وكان مستوى الصدقية في استطلاع المؤشر العربي في العراق ٪96 في حين كان هامش الخطأ ما بين +/– 2 في المئة و3 في المئة. لمزيد من المعلومات. يُنظر: «المؤشر العربي 2016: التقرير الكامل»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 14/ 3/ 2017، شوهد في 28/ 8/ 2017، في: http://bit.ly/2n5z59I.

العام المسجل لجميع البلدان المستطلعة آراء مواطنيها. ويبدو أن إلحاح المشكلة في العراق مقارنة بالدول الأخرى يستدعي ردة فعل مناهضة لها بإنكارها والتخفيف من أهميتها، أو أنه ثمة موقف حقيقي ضد التوتر الطائفي في العراق. وفي حين يسلّم اللبنانيون المعتادون على صياغات الطائفية السياسية بوجود المشكلة، فإن الرأي العام العراقي، كما يبدو من هذا المسح الكمي، ما زال يصارع ضدها. أما الأردن فربما لا يعاني المشكلة مباشرة، لكنّه يتأثر بهجرات اللاجئين، كما أن فيه رأيًا عامًا مهتمًا بالسياسة وقضايا المنطقة العربية من دون الانخراط المباشر فيها.

الشكل (15-1)

بحسب رأيك، هل يشهد العالم العربي توترًا بين الشيعة والسنة؟



على صعيدٍ آخر، عند سؤال أفراد العينة العراقية عن العامل الأهم لهذا التوتر، نلاحظ أن أغلبيتهم انحازت إلى تفسيرات سياسية؛ فقد عبّر 73 في المئة عن أسباب وعوامل ذات طبيعة سياسية؛ إذ أفاد 24 في المئة أن التوتر الطائفي هو نتيجة لمؤامرة أجنبية تشعل الصراع بين السنة والشيعة، وعزا 16 في المئة الصراع إلى فشل الدولة في تحقيق المساواة بين الناس بغض النظر عن مذهبهم، و9 في

المئة بسبب الخطاب الإعلامي الطائفي لبعض وسائل الإعلام، و9 في المئة أيضًا نتيجة ظهور تنظيمات مسلحة متطرفة مثل «داعش» والقاعدة. في المقابل، أفاد 23 في المئة أن الاختلاف المذهبي بين السنة والشيعة هو العامل الأهم في نشوء التوتر. وتجدر الملاحظة أن هذه النسبة سجلت 12 في المئة في استطلاع المؤشر عام 2015 لترتفع إلى 23 في المئة في استطلاع عام 2016. أي إن نسبة الذين ذكروا أسبابًا وعوامل ليست ذات علاقة بالاختلاف المذهبي انخفضت من 87 في المئة في عام 2015 إلى 73 في المئة في عام 2016.

عند مقارنة نسبة العراقيين الذين أفادوا أن الاختلاف المذهبي بين الشيعة والسنة هو أهم عوامل التوتر الشيعي - السني في المنطقة بنتائج بلدان أخرى، تُظهِر النتائج أن النسبة التي أكدت أن العامل المذهبي كانت أعلى في كل من الأردن وتونس ومصر والمغرب والسودان والسعودية. في حين كانت النسبة التي عبّرت عن ذلك شبه متطابقة مع نظيرتها في الكويت ولبنان في استطلاع المؤشر عام 2016. ومن المهم الإشارة إلى أن نسبة الكويتيين واللبنانيين الذين ذكروا أن الاختلاف المذهبي/ الديني بين الشيعة والسنة هو العامل الأهم للتوتر في المؤشر عام 2015 بلغت نحو ضعف نسبة العراقيين الذين رأوا أن هذا العامل هو الأهم في العام نفسه.

الجدول (15-1)

يرى البعض أن العالم العربي يشهد توترًا بين الشيعة والسنة. بحسب رأيك، ما هو أهم عامل لهذا التوتر؟

	العراق		المعدل العام في البلدان التي أجري فيها الاستطلاع	
	2016	2015	2016	2015
الاختلاف الديني/ المذهبي بين الشيعة والسنة	23	12	25	22
فشل بعض الدول في المنطقة في تحقيق المساواة بين الناس بغض النظر عن مذهبهم	16	25	20	28

يتبع

تابع

مؤامرة أجنبية/ خارجية تهدف إلى إيجاد صراع بين السنة والشيعة	24	27	17	16
الخطاب الإعلامي الطائفي لبعض وسائل الإعلام	9	7	6	7
ظهور تنظيمات مسلحة مثل القاعدة وداعش	9	14	6	7
غياب التسامح عند الطرفين	5	1	5	4
السياسات الإيرانية	1	4	3	2
الميليشيات الشيعية المسلحة في العراق ولبنان وبلدان أخرى	3	3	2	2
ولاء الشيعة لجهات أجنبية أو دول أجنبية	1	1	2	1
سيادة خطاب سني مذهبي ضد الشيعة	2	2	2	1
قيادات الطرفين طائفية	2	--	1	--
سيادة خطاب شيعي مذهبي ضد السنة	1	1	1	1
ولاء السنة لجهات أجنبية أو دول أجنبية	1	0	1	1
السياسات التركية	0	1	0	0
أخرى	--	--	0	0
ليس هنالك توتر	--	--	--	1
لا أعرف/ رفض الإجابة	3	0	9	6
المجموع	100	100	100	100

لمزيد من التعمق في آراء العراقيين حول هذا الموضوع، نشير إلى وجهات نظرهم التي أفادونا بها حول بعض المسائل المتداولة على أنها موضع اختلاف بين الشيعة والسنة؛ فعند عرض عبارتين على المستجيبين العراقيين ليختاروا الأقرب إلى وجهة نظرهم، وهما:

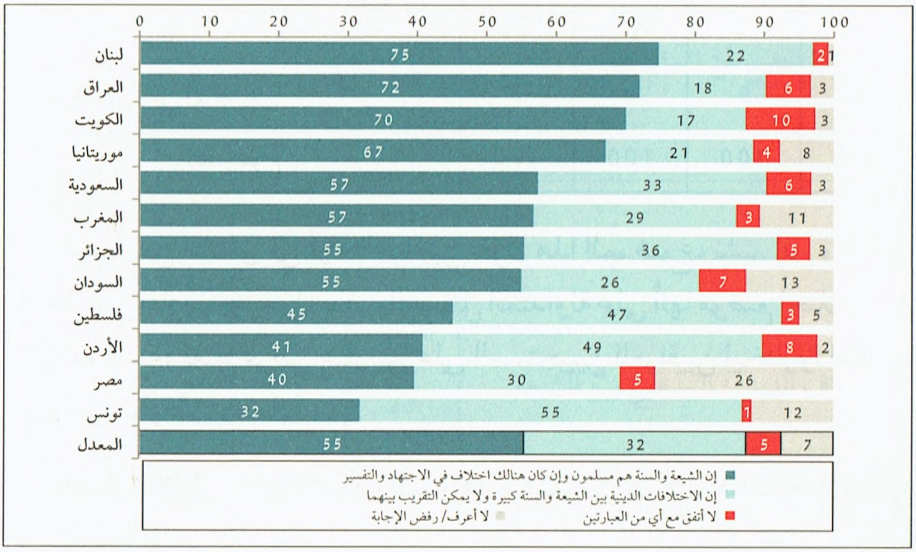
العبارة الأولى: «إن الشيعة والسنة هم مسلمون وإن كان هناك اختلاف في الاجتهاد والتفسير».

العبارة الثانية: «إن الاختلافات المذهبية والدينية بين الشيعة والسنة كبيرة ولا يمكن التقريب بينهما».

أظهرت النتائج أن 18 في المئة من العراقيين وافقوا على العبارة الثانية، في ما وافقت أغلبيتهم الساحقة (72 في المئة) على العبارة الأولى. وبمقارنة بسيطة بنتائج البلدان الأخرى، نجد أن العراقيين والكويتيين هم الأقل موافقة على العبارة الثانية، وأن العراقيين والكويتيين واللبنانيين هم الأكثر موافقة على العبارة الأولى؛ أي إن الدول الأشدّ تأثرًا بالطائفية السياسية هي الأشدّ رفضًا لفكرة الصراع المذهبي وإنكارًا لوجود خلاف ديني جوهري. في المقابل، تزداد نسبة الموافقين على العبارة الثانية في بلدان مثل تونس ومصر والأردن وفلسطين والسودان والجزائر والسعودية والمغرب، مع انخفاض نسبة الموافقين على العبارة الأولى. وخرجت السعودية عن هذه القاعدة في الحالتين الأخيرتين المذكورتين؛ إذ إنها تعاني مشكلة طائفية، ومع ذلك يرى قسم كبير من المستطلعة آراؤهم أن التوتر مرتفع، وأن المشكلة مذهبية دينية. ويعود ذلك في رأينا إلى هيمنة الثقافة الدينية المذهبية في حالة السعودية، وانتشار التعليل الديني المذهبي للموقف من الشيعة.

الشكل (15-2)

أي من العبارتين أقرب إلى وجهة نظرك؟



عند تحليل النتائج بحسب مذهب المستجيب في العراق وحده، يظهر أن نسبة من يعدّون الاختلافات الدينية والمذهبية بين الشيعة والسنة كبيرة ولا يمكن التقريب بينها كانت الأعلى بين المستجيبين العراقيين الكرد أي الأقل تأثرًا بالطائفية السياسية، في حين كانت هذه النسبة هي الأقل عند المستجيبين العراقيين الشيعة بنسبة 12 في المئة، يلي ذلك العراقيون السنة بنسبة 19 في المئة. في حين عبر أكثر من نصف المستجيبين العراقيين الكرد عن أن الشيعة والسنة مسلمون وإن كان ثمة اختلاف في التفسير والاجتهاد، وعبر العراقيون الشيعة عن ذلك بنسبة 84 في المئة، والسنة بنسبة 70 في المئة، وعبّر 12 في المئة من المستجيبين العراقيين السنة عن عدم توافقهم مع العبارتين.

الجدول (2-15)

أي من العبارتين أقرب إلى وجهة نظرك بحسب مذهب المستجيبين وإثنيتهم؟

		الشيعة والسنة هم مسلمون وإن كان هنالك اختلاف في الاجتهاد والتفسير	إن الاختلافات الدينية بين الشيعة والسنة كبيرة ولا يمكن التقريب بينها	لا أتفق مع أي من العبارتين	المجموع
العراق	مسلم سني	70	19	12	100
	مسلم شيعي	84	12	3	100
	كردي	53	38	9	100

كما عُرضت العبارتان التاليتان على المستجيبين لاختيار الأقرب منهما إلى وجهة نظرهم:

العبارة الأولى: «التوتر بين الشيعة والسنة هو نتيجة لاختلافات كبيرة في تفسير الدين الإسلامي».

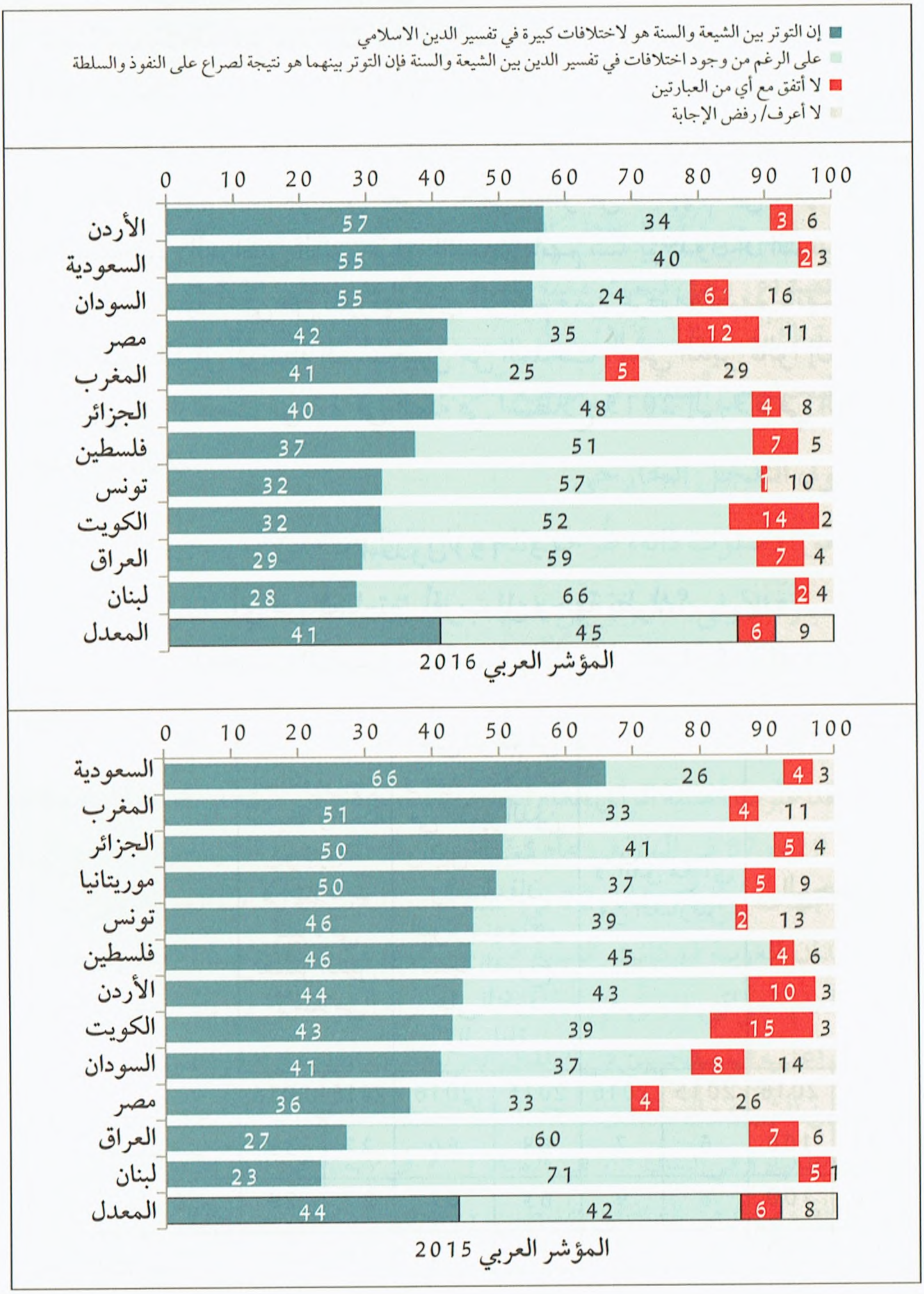
العبارة الثانية: «على الرغم من وجود اختلافات في تفسير الدين بين الشيعة والسنة، فإن التوتر بينهما هو نتيجة الصراع على النفوذ والسلطة».

يعدّ دافع الانحياز إلى العبارة الأولى دينيًا، بما أن هذا الانحياز هو تسليم بأن التوتر بين الشيعة والسنة متأصل بسبب الاختلافات في التفسيرات الدينية، وله طبيعة هيكلية، وهو مؤهل للاستمرار في ظل هذه الاختلافات. أما العبارة الثانية، ومع اعترافها بوجود اختلافات في تفسير الدين، فإنها تفيد أن دافع التوتر ليس دينيًا، وإنما هو نتيجة للصراع على النفوذ والسلطة. وتُظهر النتائج أن أغلبية الرأي العام العراقي منحازة إلى العبارة الثانية؛ إذ إنّ 59 في المئة و60 في المئة من المستجيبين العراقيين في استطلاعي المؤشر عامي 2016 و2015 على التوالي، وافقوا على العبارة الثانية مقابل 29 في المئة و27 في المئة وافقوا على العبارة الثانية في الاستطلاعين. **ويعبّر ذلك عن وجود فئة من المجتمع العراقي، وإن كانت أقلية، ترى أن مصدر التوتر هو اختلافات كبيرة في تفسير الدين، في حين ترى الأغلبية أن التوتر هو نتيجة الصراع على السلطة، أي إن الأغلبية تشخص الطابع السياسي للطائفية** مع وجود 7 في المئة بين المستجيبين العراقيين عبروا عن عدم اتفاقهم مع العبارتين. ومن المهم الإشارة إلى أنّ العراقيين هم الأقل انحيازًا إلى العبارة الثانية التي تؤكد الاختلاف الكبير في تفسير الدين، وأن أغلبية المستجيبين، أو النسبة الأكبر منهم، في كل من السعودية والأردن ومصر والمغرب والسودان وموريتانيا في استطلاعي 2016 و2015 ذهبت إلى أن التوتر أساسه الاختلافات الكبيرة في تفسير الدين بين الشيعة والسنة.

وتجدر ملاحظة أن نسب الذين توافقوا على العبارة الثانية؛ أي إنّ التوتر بين الشيعة والسنة هو نتيجة الصراع على النفوذ والسلطة، في كلٍ من السعودية والكويت وتونس قد ارتفعت ارتفاعًا ملحوظًا في عام 2016 مقارنةً بعام 2015؛ إذ ارتفعت نسبة الموافقين على هذه العبارة في السعودية من 26 في المئة إلى 40 في المئة، **وفي الكويت من** 39 في المئة **إلى** 52 في المئة، **وفي تونس من** 39 في المئة **إلى** 57 في المئة؛ **أي إنّ الانحياز إلى مقولة إنّ أساس التوتر هو الاختلاف الديني كان في أعلى مستوياته في عام 2015، وما لبث أن انخفض في عام 2016 في أغلبية البلدان المستطلعة آراء مواطنيها.**

الشكل (15-3)

أي من العبارتين أقرب إلى وجهة نظرك؟ (بحسب البلدان المستطلعة)



عند تحليل اتجاهات الرأي العام العراقي وحده، بحسب التكوينات المذهبية والإثنية للمستجيبين، تظهر النتائج أن الكرد هم الأشد تأكيدًا أنّ الاختلاف الكبير في تفسير الدين هو أساس التوتر بين الشيعة والسنة، مقارنة ببقية العراقيين العرب من شيعة وسنة. فقد عبر عن ذلك 46 في المئة من العراقيين الكرد في استطلاع عام 2016، مسجلين بذلك ارتفاعًا ذا دلالة إحصائية مقداره 8 نقاط مئوية مقارنةً بما سُجل في عام 2015. كما أن نسبة العراقيين الكرد الذين يرون أن سبب التوتر ديني تبلغ ضِعف نسبتهم عند العراقيين العرب بغض النظر عن مذهبهم. من ناحية أخرى، فإن المستجيبين العراقيين الذي عرّفوا أنفسهم بأنهم سنّة يؤكدون أن التوتر أساسه ديني، وذلك بنسبة أعلى من نظيرتها لدى أقرانهم ممن عرّفوا أنفسهم بأنهم شيعة. ومن الجدير بالذكر أن نسبة المستجيبين من المذهب السني الذين قالوا إن أساس التوتر ديني قد ارتفعت من 27 في المئة في استطلاع 2015 إلى 33 في المئة في استطلاع 2016.

الجدول (15-3)

أي من العبارتين أقرب إلى وجهة نظرك؟

(بحسب التقسيمات المذهبية والإثنية في العراق)

		إن التوتر بين الشيعة والسنة هو نتيجة لاختلافات كبيرة في تفسير الدين الإسلامي		على الرغم من وجود اختلافات في تفسير الدين بين الشيعة والسنة، فإن التوتر بينهما هو نتيجة الصراع على النفوذ والسلطة		لا أتفق مع أي من العبارتين		المجموع	
		2016	2015	2016	2015	2016	2015	2016	2015
العراق	مسلم سني	33	27	60	68	7	6	100	100
	مسلم شيعي	24	27	67	65	9	8	100	100
	كردي	46	38	53	52	1	10	100	100

ومن المفيد الإشارة إلى أن نسبة المستجيبين العراقيين الذين أفادوا أن «الاختلافات الدينية بين الشيعة والسنة كبيرة ولا يمكن التقريب بينهما»، وأفادوا في الوقت نفسه أن «التوتر بين الشيعة والسنة هو نتيجة لاختلافات كبيرة بينهم في تفسير الدين الإسلامي» يمثلون 6 في المئة من مجمل المستجيبين. ونحن نميل إلى الاعتقاد أن هذه النسبة التي تمثل الكتلة الصلبة المتجانسة من المستجيبين التي تعتقد أن التوتر الشيعي - السني هو في جوهره ديني ومؤهل للاستمرار، تتقاطع إلى حد بعيد مع نسبة مؤيدي تيارات الإسلام السياسي من منطلق أيديولوجي في الطرفين، فهم يرون أن الخلاف الديني يصعب جسره، وهم في الوقت ذاته يعدّونه سبب الصراع. وهي ليست نسبة كبيرة. وهذا يدل على أن الحركات الإسلامية السياسية الشيعية والسنية لا تسيطر بسبب وجود قاعدة واسعة مقتنعة بأفكارها، بل يجب البحث عن أسبابها في موضع آخر.

2- حول التدخل الخارجي

وفق الأسلوب ذاته، طُرحت العبارتان التاليتان على المستجيبين:

العبارة الأولى: «التوتر بين الشيعة والسنة هو نتاج غياب المواطنة والتسامح في البلدان العربية».

العبارة الثانية: «التوتر بين الشيعة والسنة هو نتيجة تدخل جهات خارجية».

وقد عبّرت أغلبية الرأي العام العراقي، بنسبة 68 في المئة في استطلاع المؤشر عام 2016، و67 في المئة في عام 2015، عن أن التوتر بين الشيعة والسنة هو نتيجة لتدخل جهات أجنبية، مقابل 22 في المئة أفادوا أنه نتيجة لغياب المواطنة والتسامح في البلدان العربية (وكانت النسبة 27 في المئة في استطلاع 2015). ويظهر أن الرأي العام العراقي متسقٌ في هذا الشأن مع آراء المواطنين في بلدان عربية أخرى، ذلك أن أغلبية المستجيبين في البلدان العربية المستطلعة آراء مواطنيها تتوافق في أنّ التوتر بين الشيعة والسنة هو نتيجة تدخلات جهات خارجية؛ إذ بلغت نسبة التوافق في هذه العبارة في لبنان 75 في المئة، و71 في المئة في الكويت، و68 في المئة في العراق، و67 في المئة في فلسطين، و62 في المئة في تونس، و61 في المئة في الأردن. وتوافق في هذه العبارة نحو نصف المستجيبين في كل من السعودية والجزائر

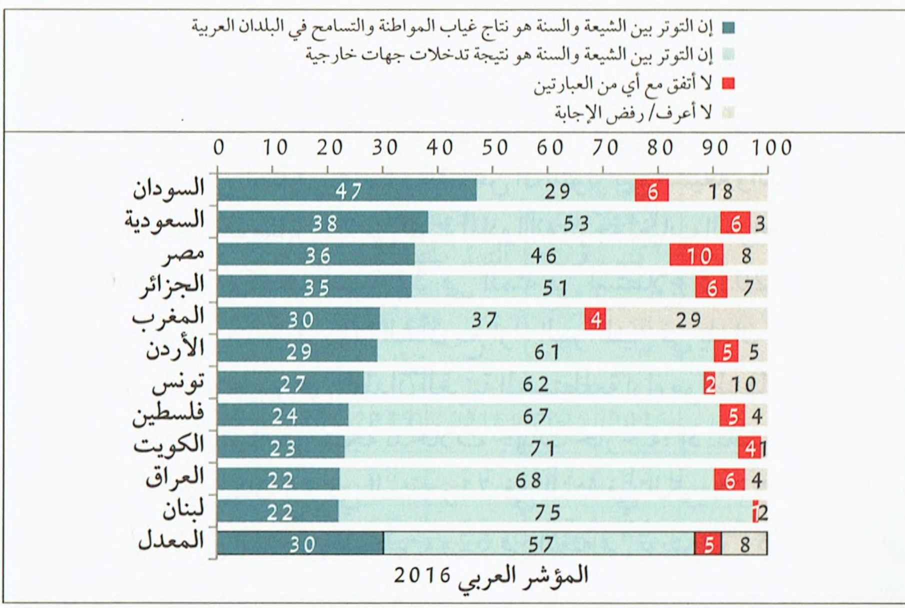
ومصر، في مقابل انحياز نحو ثلث مستجيبي هذه الدول للعبارة الأولى. وعبّرت نتائج الاستطلاع في السودان عن الاستثناء، ذلك أن الكتلة الأكبر من المستجيبين (47 في المئة) تعتقد أن التوتر بين الشيعة والسنة هو نتيجة لغياب المواطنة والتسامح، مقابل 29 في المئة عزت مثل هذا التوتر إلى تدخل جهات أجنبية.

ومقارنة بنتائج عام 2015، فإن نسب التوافق في أن التوتر هو نتيجة لتدخلات جهات خارجية قد ارتفعت، ارتفاعًا جوهريًا، في كل من السعودية (بفارق 19 نقطة مئوية)، والكويت (بفارق 12 نقطة مئوية)، وتونس (بفارق 10 نقاط مئوية)، وفلسطين (بفارق 8 نقاط مئوية).

وعمومًا تشير النتيجة إلى ميل في الثقافة السياسية السائدة عند المستجيبين إلى تجنب النقد الذاتي والمجتمعي، والميل في المقابل إلى تفسير الظواهر الاجتماعية السلبية بالمؤامرة.

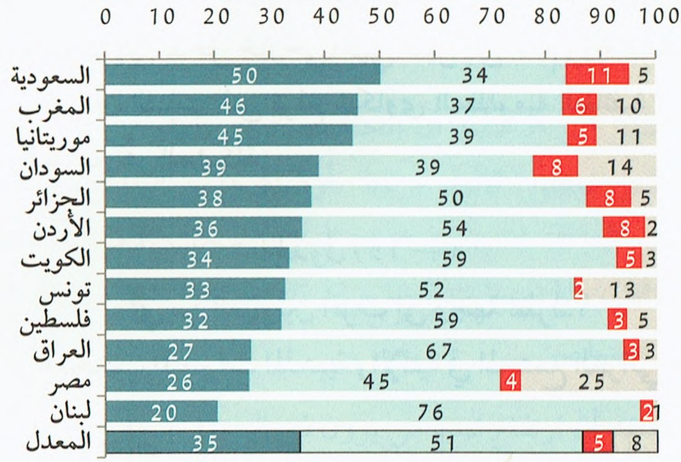
الشكل (15-4)

أي من العبارتين أقرب إلى وجهة نظرك؟ (بحسب البلدان المستطلعة آراء مواطنيها)



يتبع

تابع



المؤشر العربي 2015

يشير تحليل اتجاهات الرأي العام العراقي في استطلاع 2016، بحسب المتغيرات المذهبية والإثنية للمستجيبين في العراق، إلى أن أغلبية المستجيبين العراقيين الكرد والشيعة والسنة عزت التوتر إلى تدخل جهات أجنبية، مع ملاحظة أن أعلى نسبة سُجلت في هذا الشأن بين الذين عرّفوا أنفسهم بأنهم شيعة (78 في المئة). أما أعلى نسبة أفادت أن هذا التوتر نتيجة لغياب المواطنة والتسامح في بلدان المنطقة العربية، فقد سُجلت بين المستجيبين العراقيين السنة بنسبة 31 في المئة، يليهم العراقيون الكرد بنسبة 24 في المئة، في حين كانت النسبة في أقل مستوياتها عند العراقيين الشيعة (19 في المئة). ومن المهم ملاحظة تحولات في آراء العراقيين تجاه هذا الموضوع في استطلاع عام 2016، مقارنة باتجاهاتهم في عام 2015؛ إذ انخفضت نسبة العراقيين الكرد الذي ركّزوا على غياب المواطنة والتسامح من 37 في المئة في استطلاع 2015 إلى 24 في المئة في استطلاع 2016، وكذلك انخفضت بواقع خمس نقاط مئوية عند العراقيين الشيعة، مقابل ارتفاعها من 25 في المئة بين المستجيبين العراقيين السنة في عام 2015 إلى 31 في المئة في عام 2016.

يتضح أن الفئات الأقرب إلى تصوّر أن النظام القائم في العراق يمثلها تميل إلى أن تعزو التوتر إلى تدخل خارجي، فهي تميل إلى عدم رؤية مشكلة في النظام القائم، في حين أن الفئات التي ترفع شكاوى المظلومية الطائفية ترى أن غياب المواطنة والتسامح هو المشكلة.

الجدول (15-4)

أي من العبارتين أقرب إلى وجهة نظرك؟

(بحسب المتغيرات المذهبية والإثنية في المجتمع العراقي)

		إن التوتر بين الشيعة والسنة هو نتاج غياب المواطنة والتسامح في البلدان العربية		إن التوتر بين الشيعة والسنة هو نتيجة تدخلات جهات خارجية		لا أتفق مع أي من العبارتين		المجموع	
		2016	2015	2016	2015	2016	2015	2016	2015
العراق	مسلم سني	31	26	65	73	4	2	100	100
	مسلم شيعي	19	25	78	74	4	1	100	100
	كردي	24	37	61	52	16	10	100	100

وإذا أجرينا مقارنة بين نتائج الاستطلاع في العراق ودول أخرى تتشكل لدينا الصورة التالية:

- أفادت أعلى نسبة في لبنان أن التوتر نتاج غياب المواطنة والتسامح كانت بين المستجيبين السنة، وأقلها بين الشيعة، والفروق بينهما ذات دلالة. ونجد نسبًا أعلى تؤكد هذا العامل عند المسيحيين.

- أفاد السنة في السعودية بنسبة أعلى من الشيعة أن التوتر نتاج غياب المواطنة والتسامح، في حين كانت نسبته عند الشيعة في الكويت أعلى.

- تغير الرأي العام لدى الشيعة والسنة في السعودية بين عامي 2015 و2016.

ونحن نميل إلى الاعتقاد أن اتجاهات الرأي العام في كل من السعودية والكويت تعكس بعدين: **الأول** مرتبط بأوضاع هذين البلدين، والثاني مرتبط بالصراعات في العراق وسورية. بطبيعة الحال ينسحب الأمر أيضًا على لبنان، ولكن بدرجة أقل، ولا سيما أن السنة في لبنان أصبحوا يشعرون بأن الشيعة لهم اليد العليا بين المسلمين.

ونحن نعتقد أن ارتفاع نسبة من يرون في التدخل الخارجي سببًا رئيسًا في التوتر السني - الشيعي لتشكل أغلبية مطلقة وحتى ساحقة في الدول التي سوف نوردها، ناجم عن قناعة المستطلعين بوجود تدخل إيراني في شؤون بلادهم من منظور السنّة، وتدخل السعودية ودول أخرى من منظور الشيعة.

الجدول (15-5)

أي من العبارتين أقرب إلى وجهة نظرك؟

(بحسب المتغيرات المذهبية والإثنية في مجتمعات العراق والسعودية ولبنان والكويت)

أي من العبارتين أقرب إلى وجهة نظرك؟		إن التوتر بين الشيعة والسنة هو نتاج غياب المواطنة والتسامح في البلدان العربية		إن التوتر بين الشيعة والسنة هو نتيجة تدخلات جهات خارجية		يتبع تابع لا أتفق مع أي من العبارتين		المجموع	
		2016	2015	2016	2015	2016	2015	2016	2015
السعودية	مسلم سني	40	54	54	34	6	13	100	100
	مسلم شيعي	34	44	64	46	2	10	100	100

يتبع

تابع

العراق	مسلم سني	31	26	65	73	4	2	100	100
	مسلم شيعي	19	25	78	74	4	1	100	100
	كردي	24	37	61	52	16	10	100	100
الكويت	مسلم سني	20	37	76	59	4	4	100	100
	مسلم شيعي	37	25	58	68	5	8	100	100
لبنان	مسلم سني	27	19	71	79	2	3	100	100
	مسلم شيعي	17	8	82	89	1	3	100	100
	مسيحي	22	29	77	70	1	2	100	100
	درزي	25	29	75	68	0	3	100	100

3- الهوية الوطنية والاندماج

بعيدًا عن اتجاهات الرأي العام العراقي نحو التوتر الشيعي - السني في المنطقة العربية وعوامله، وفي إطار التعرّف إلى كيفية رؤية العراقيين لبعضهم، سُئل المستجيبون حول مدى اندماج المواطنين من شيعة وسنة في بوتقة الشعب الواحد والهوية الواحدة. وتظهر النتائج أن 79 في المئة من المستجيبين العراقيين يعتقدون أن الشيعة والسنة في العراق قد اندمجوا في بوتقة الشعب الواحد والهوية الواحدة بدرجات متفاوتة، مقابل 14 في المئة أفادوا أنهم لم يندمجوا على الإطلاق وذلك بحسب نتائج المؤشر عام 2016. في حين أن نسبة الذين أفادوا أن هذا الاندماج قد تحقّق بدرجات متفاوتة في المؤشر عام 2015 كانت أعلى منها في عام 2016. فقد عبر عن ذلك ما نسبته 86 في المئة من العراقيين مقابل 8 في المئة أفادوا أنهم لم يندمجوا على الإطلاق في عام 2015؛ أي إنّ الاتجاه

العام في العراق منحاز إلى فكرة أن الشيعة والسنة قد اندمجوا في شعب واحد، مع وجود ميلٍ إلى ارتفاع بطيء في نسبة الذين يقولون بعدم تحقق ذلك.

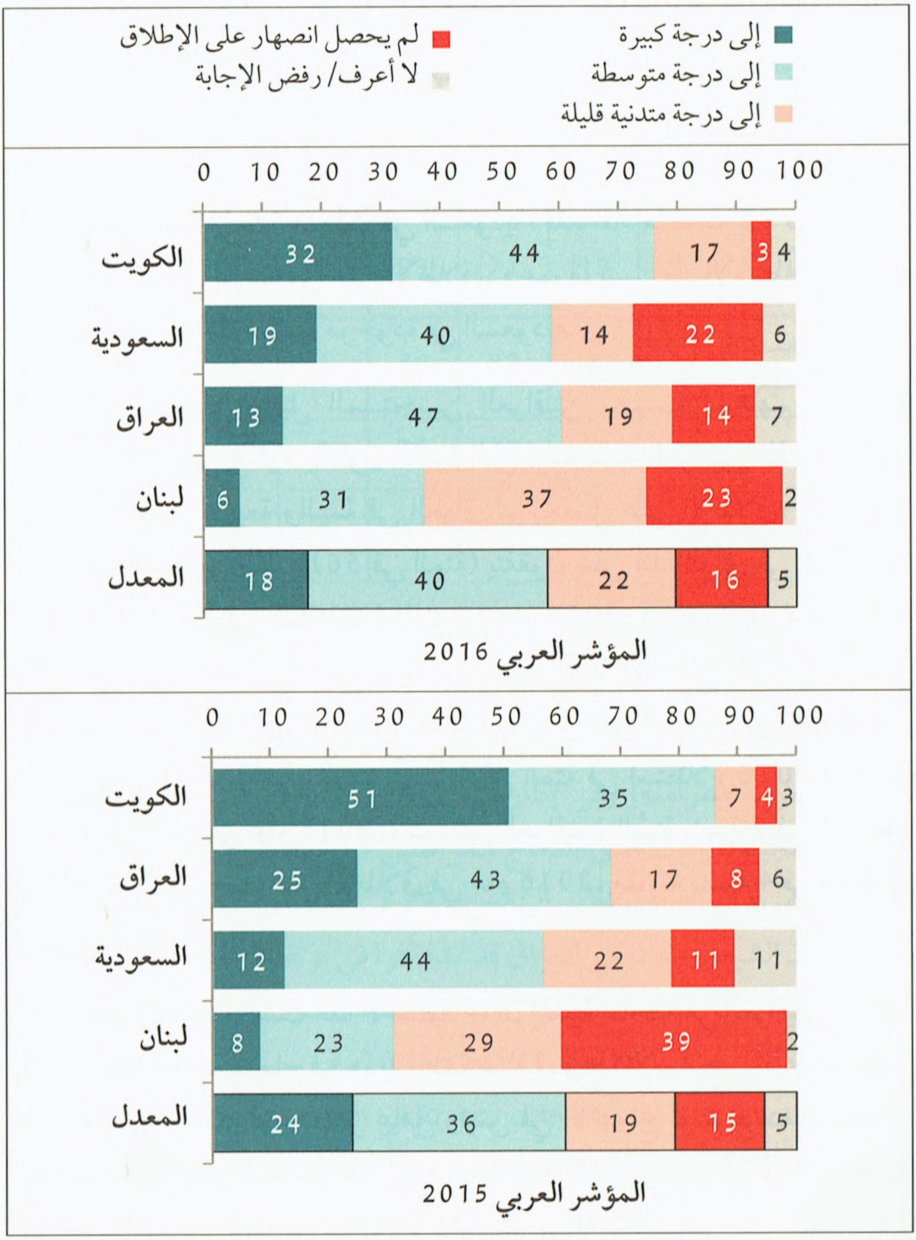
وعند مقارنة اتجاهات الرأي العام في البلدان التي تتضمن سنة وشيعة، فإن أعلى نسبة عبّرت عن أن مواطنيها مندمجون في شعب واحد وهوية واحدة سُجلت في الكويت حيث يسود استقرار سياسي واجتماعي ومستوى معيشة مرتفع نسبيًا؛ إذ أفاد 3 في المئة من المستجيبين فقط أن الاندماج لم يحصل على الإطلاق، يليها العراق، ثم لبنان، في حين كانت أقل نسبة أفادت أن مواطني الدولة من شيعة وسنة اندمجوا في هوية واحدة سجلت في السعودية؛ فقد أفاد ما نسبته 22 في المئة أن مثل هذا الاندماج لم يتحقق على الإطلاق. وعمومًا يتبين من الاستطلاع بأسئلته كافةً أن أخطر مشكلة طائفية موجودة في السعودية.

وعلى صعيد تحليل المستجيبين العراقيين بحسب مذهبهم وإثنيتهم، يتضح أن العراقيين الكرد يمثلون الكتلة التي ترفع نسبة العراقيين الذين يقولون إن الاندماج بين الشيعة والسنة في العراق لم يحصل على الإطلاق؛ إذ إن أكثر من نصف العراقيين الكرد (56 في المئة) يتفقون على هذا الرأي في مؤشر عام 2016، مقابل 27 في المئة قالوا ذلك في عام 2015؛ أي إن التغيرات في آراء الكرد هي التي أدت إلى ارتفاع نسبة من يعتقدون أن الاندماج الشيعي - السني لم يحصل على الإطلاق. في حين كانت نسبة العراقيين الشيعة الذين أفادوا عدم الاندماج في هوية عراقية واحدة هي 11 في المئة في استطلاع 2016 (وكانت النسبة 5 في المئة في عام 2015)، كما عبر العراقيون السُنة بنسبة 2 في المئة عن أن الاندماج لم يحصل على الإطلاق في عام 2016، مقارنة بنسبة 4 في المئة في استطلاع 2015.

يمكن الجزم، بحسب هذا الاستطلاع، أن أغلبية ساحقة من العراقيين، الشيعة والسنة، ترى أنه ثمة اندماج في هوية وطنية عراقية. وهذا الإيمان في حد ذاته، بغض النظر عن توافقه مع الواقع، هو عامل رئيس في الاندماج لو توافرت السياسات الحكومية التي تسعى لتحقيق هذا الهدف. فالاستطلاع يعبر عن رغبة قوية جدًا لدى المواطنين الشيعة والسنة في تحقيق الاندماج في بوتقة الشعب الواحد.

الشكل (5-15)

إن المواطنين في بلدك قد تفاعلوا عبر السنين. إلى أيّ مدى تعتقد أن هذا التفاعل قد صهر المواطنين في بلدك (شيعة وسنة) في بوتقة الشعب الواحد والهوية الواحدة؟



الجدول (15-6)

إن المواطنين في العراق قد تفاعلوا عبر السنين. إلى أي مدى تعتقد أن هذا التفاعل قد صهر المواطنين في العراق (شيعة وسنة) في بوتقة الشعب الواحد والهوية الواحدة؟ (بحسب المتغيرات المذهبية والإثنية للمستجيبين)

			إلى درجة كبيرة	إلى درجة متوسطة	إلى درجة متدنية قليلة	لم يحصل انصهار على الإطلاق	المجموع
العراق	مسلم سني	2016	13	55	29	2	100
		2015	31	50	15	4	100
	مسلم شيعي	2016	18	60	11	11	100
		2015	29	50	17	5	100
	كردي	2016	3	9	32	56	100
		2015	9	35	29	27	100

في السياق نفسه، ومن أجل التعرّف إلى رؤية المجتمع العراقي حول مدى وجود اختلافات وتباينات جوهرية بين مكونيه السني والشيعي تؤسس لمجتمعين مختلفين راهنًا أو في المستقبل، طُرحت على المستجيبين عبارات عن اختلافات بين الشيعة والسنة بصفة عامة في أربعة عشر مجالًا (مذكورة في الجدول (15-7)).

وأتيحت للمستجيبين أربعة خيارات للإجابة عن كل مجال من هذه المجالات، وهي «نعم يختلفون بدرجة كبيرة»، أو «نعم يختلفون بدرجة متوسطة»، أو «يختلفون بدرجة قليلة»، أو «لا يختلفون على الإطلاق». فإذا أفاد المستجيب أن الشيعة والسنة يختلفون بدرجة كبيرة في جميع المجالات، فهذا يعني في نظرنا أن هذا المستجيب يرى أن فئتَي الشيعة والسنة تمثلان مجتمعين مختلفين؛ ما يقلل من احتمالات الاندماج ويؤكد حالة الاستقطاب بينهما. وفي المقابل، كلما أفاد المستجيب أن الاختلاف محدود، أو أن درجات الاختلاف بين مجال وآخر أقل، فإنه يبتعد عن اعتقاد وجود مجتمعين مختلفين عن بعضهما، وهكذا حتى نصل

إلى المستجيبين الذين يعتقدون أن الفئتين لا تختلفان، وهم الأقرب إلى رؤية مجتمعٍ عراقيٍ غير مستقطبٍ طائفيًا.

ومن أجل التعامل مع هذا القدر من البيانات، جرى تطوير مؤشر كلي للمؤشرات الفرعية التي تعبّر عنها المجالات المختلفة (Composite index)، بحيث يجري احتساب الوسط الحسابي كنسبة مئوية لكل المجالات وكل المستجيبين. وجرى احتساب هذا المؤشر بعد وزن إجابات كل مستجيب بحسب المعيار التالي: درجة كبيرة (3*)، ودرجة متوسطة (1.5*)، ودرجة قليلة (0.5*)، وغير مختلفين على الإطلاق (0.0*). ومن ثمّ، فإن معادلة احتساب اتجاهات الرأي لكل مستجيب هي مجموع النقاط التي عكستها إجاباته بحسب المعيار الرقمي المذكور آنفًا محسوبًا كمتوسط حسابي.

وأظهرت النتائج أن أغلبية المستجيبين العراقيين عبرت عن عدم اختلاف السنة والشيعة في كل مجال من المجالات الأربعة عشر التي عُرضت عليهم. في حين راوحت نسبة الذين أفادوا أن هنالك اختلافًا، بين 19 في المئة أفادوا أنهم يختلفون في الميل نحو الحياة المدينية والإقبال على التعليم، و48 في المئة أفادوا أنهم يختلفون في تفسير الدين. ويبدو جليًا أن المستجيبين يصبحون أكثر ميلًا إلى ذكر الاختلافات بدرجات متفاوتة كلما كان مجال السؤال مرتبطًا بالدين، كما هي الحال في الاختلاف في درجة التعصب الديني أو الاختلاف في مستوى التدين أو الانتساب إلى الأحزاب الدينية. في حين يميل المستجيبون إلى التقليل من الاختلاف بينهم كلما كان السؤال حول قضايا مجتمعية أو قيمية مثل التمدّن والإقبال على التعليم، أو الولاء للوطن أو الانخراط في الشؤون السياسية أو احترام القوانين. وعند احتساب اتجاهات الرأي العام العراقي ومدى الاختلاف في جميع المجالات التي طُرحت على المستجيبين، تظهر النتائج أن نسبة العراقيين الذين يقولون بوجود اختلافات وفروق بين السنة والشيعة تمثل 30 في المئة، مقابل 70 في المئة يقولون إنهم غير مختلفين.

تظهر النتائج أن المستجيبين العراقيين من الشيعة عبّروا بنسب شبه متطابقة مع أقرانهم السنة حول مدى الاختلاف، في حين أكد العراقيون الكرد درجات

أعلى من الاختلاف وبنسب جوهرية من الناحية الإحصائية؛ فنسبة 46 في المئة من الكرد المستطلعة آراؤهم يعتقدون أن الشيعة والسنة يختلفون في المجالات الأربعة عشر. بمعنى آخر، إن العراقيين سنة وشيعة يرى بعضهم بعضًا مجتمعًا أكثر وحدةً واندماجًا من العراقيين الكرد. وعلى الرغم من أن نحو ربع العراقيين العرب، سواء أكانوا سنة أم شيعة، عبروا عن وجود اختلافات بين الشيعة والسنة في المجالات التي تم سؤالهم عنها، أي إن أغلبيتهم عبرت عن عدم وجود اختلافات، فإن نسبة الذين عبروا عن وجود اختلافات بين الشيعة والسنة في استطلاع عام 2016 هي أعلى من تلك المسجلة في عام 2015؛ وهو أمر قد يشير إلى أن ثمة ميلًا لدى الرأي العام العراقي إلى زيادة رؤية الاختلافات والتباينات، وهو مرشح للتفاقم إذا لم يجرِ البناء على القاعدة الاجتماعية الصلبة القائمة بين العرب العراقيين، والراغبة في الاندماج في إطار الهوية الوطنية العراقية.

الجدول (7-15)

المستجيبون العراقيون الذين يعتقدون أن هنالك اختلافات بين السنة والشيعة في مجموعة من المجالات

العبارة	الوسط الحسابي كنسبة مئوية (معدل عام)		الوسط الحسابي كنسبة مئوية (السنة)		الوسط الحسابي كنسبة مئوية (الشيعة)		الوسط الحسابي كنسبة مئوية (الأكراد)	
	2016	2015	2016	2015	2016	2015	2016	2015
يختلفون في العقلية وطريقة التفكير	34	27	33	26	30	19	48	50
يختلفون في العادات والتقاليد	36	31	32	25	30	25	61	53
يختلفون في الإقبال على التعليم	19	19	18	14	15	15	36	35

يتبع

تابع

يختلفون في الاقتراب من الحياة المدينية (حياة المدن)	19	18	16	12	15	16	38	33
يختلفون في مدى احترام حقوق المرأة	22	24	18	18	18	21	44	41
يختلفون في الميل نحو احترام القوانيـن	22	22	17	21	20	18	37	33
يختلفون في القدرة على الصمود أمام المشكلات والأزمات والتعامل معها إيجابيًا	21	19	16	12	19	16	36	37
يختلفون في قطاعات العمل المرغوب فيها	24	19	24	14	18	16	42	36
يختلفون في الانخراط في الشؤون السياسية	27	26	24	20	24	22	43	44
يختلفون في مستويات الولاء للوطن	28	32	23	30	25	23	48	56
يختلفون في تفسير الدين	48	45	47	53	46	36	59	57
يختلفون في مدى التعصب الديني	38	40	34	44	39	34	46	51

يتبع

تابع

يختلفون في مستويات التدين	39	40	34	43	35	33	59	54
يختلفون في درجة الانتساب إلى الأحزاب الدينية	34	33	35	37	31	24	44	51
جميع المواضيع المذكورة	30	28	27	27	26	23	46	45

هذا النموذج الأخير هو تصوير كمي على درجة عالية من الدقة؛ لأن الناس إذا ما سُئلوا عن مجالات الحياة المختلفة التي يعيشونها في الممارسة، فإنهم يقومون بأنفسهم بتفكيك الطائفية المتخيلة التي نفرضها عليهم في السؤال نفسه.

المراجع

1 - العربية

آموس، ديبورا. **أفول أهل السنة: التهجير الطائفي وميليشيات الموت وحياة المنفى بعد الغزو الأمريكي للعراق**. ترجمة محمد فاضل؛ تقديم رضوان السيد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

ابن أبي الحديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله. **شرح نهج البلاغة**. تحقيق محمد إبراهيم. ج 1. بغداد: دار الكتاب العربي، 2007.

ابن الأثير، عز الدين. **الكامل في التاريخ**. تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي؛ راجعه وصححه محمد يوسف الدقاق. ج 11. ط 5. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

ابن بابويه القمي، أبو جعفر محمد بن علي. **من لا يحضره الفقيه**. أشرف على تصحيحه وطبعه والتعليق عليه حسين الأعلمي. مج 1. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1986.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**. تحقيق وتعليق ناصر عبد الكريم العقل. ج 2. الرياض: مكتبة الرشد، [د. ت.].

______. **جامع المسائل**. تحقيق محمد عزير شمس؛ إشراف بكر أبو زيد. المجموعة الخامسة. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، [2003].

______. **مجموعة الفتاوى**. اعتنى بها وخرّج أحاديثها عامر الجزّار وأنور الباز. ج 3. ط 3. القاهرة: دار الوفاء، 2005.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا؛ راجعه وصححه نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، 2012.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. **الفصل في المِلَل والأهواء والنِّحل**. تحقيق أبو عبد الرحمن عادل بن سعد. القاهرة: دار ابن الهيثم، 2005.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. مقدمة **ابن خلدون، وهي الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة؛ مراجعة سهيل زكار. بيروت: دار الفكر، 2010.

ابن عبد الجليل، المنصف. **الفرقة الهامشية في الإسلام: بحث في تكون السنية الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها**. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **الإمامة والسياسة**. ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. **تجارب الأمم**. حققه وقدم له أبو القاسم إمامي. ج 5. طهران: دار سروش، 2001.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، 2005.

أبو حسين، عبد الرحيم. **لبنان والإمارة الدرزية في العهد العثماني: وثائق دفتر المهمة، 1546-1711**. بيروت: دار النهار، 2005.

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **البصائر والذخائر**. عني بتحقيقه والتعليق عليه إبراهيم الكيلاني. ج 2. دمشق: دار أطلس، 1964.

أبو طبيخ، جميل. **مذكرات بغداد: مراجعة في تاريخ الصراع الطائفي والعنصري، 672 م - 2007م**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008.

أبو الفداء، إسماعيل بن علي. **المختصر في أخبار البشر**. علق عليه ووضع حواشيه محمود ديوب. 2 ج في 2 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. **الفروق اللغوية**. علق عليه ووضع حواشيه محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

اتحاد علماء المسلمين، لجنة تقصي الحقائق. **التشيّع في أفريقيا (تقرير ميداني)**. تقارير؛ 1. الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2011.

أركون، محمد. **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**. ترجمة هاشم صالح. ط 2. بيروت: دار الساقي، 2006.

الأرناؤوط، محمد موفق. **البلقان من الشرق إلى الاستشراق**. الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2014.

الأزري، عبد الكريم. مشكلة **الحكم في العراق: تحليل العوامل الطائفية والعنصرية في تعطيل الحكم الديمقراطي في العراق والحلول للتغلب عليها**.

إسحق، أديب [وآخرون]. **أضواء على التعصب**. مكتبة الفكر الاجتماعي. بيروت: دار أمواج، 1993.

الأسطواني، محمد سعيد. **مشاهد وأحداث دمشقيّة في منتصف القرن التاسع عشر: 1256-1277هـ/ 1840-1861م**. تحقيق أسعد الأسطواني. دمشق: دار الجمهورية، 1994.

إسماعيل، عادل. **الفتن الطائفية وحروبها في لبنان: أسبابها وأسرارها**. بيروت: دار النشر للسياسة والتاريخ، 2007.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.** تحقيق وشرح نواف الجرّاح. ط 2. بيروت: دار صادر، 2008.

الأفغاني، جمال الدين. **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة.** دراسة وتحقيق محمد عمارة. ج 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981.

الألباني، محمد ناصر الدين. **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها.** مج 1. الرياض: مكتبة المعارف، 1995.

______. **صحيح سنن ابن ماجه.** أشرف على طباعته والتعليق عليه وفهرسته زهير الشاويش، مج 3. الرياض: مكتبة المعارف، 1997.

الأمين، محسن. **خطط جبل عامل.** تحقيق حسن الأمين. بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1983.

أمين، محمود. **سلمية في خمسين قرنًا.** [د. م.: د. ن.]، 1983. في:

http://bit.ly/2xBgqb2

أندرسن، بندكت. **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها.** ترجمة ثائر ديب؛ تقديم عزمي بشارة. سلسلة ترجمان. طبعة منقحة ومزيدة. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

أورهونلو، جنكيز. **إسكان العشائر في عهد الإمبراطورية العثمانية.** ترجمة فاروق مصطفى. دمشق: دار الطليعة الجديدة، 2005.

إينالجيك، خليل. **تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار.** ترجمة محمد م. الأرناؤوط. ط 2. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2014.

باروت، محمد جمال. **التكون التاريخي الحديث للجزيرة السورية: أسئلة وإشكاليات التحول من البدونة إلى العمران الحضري.** بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

______. **حملات كسروان في التاريخ السياسي لفتاوى ابن تيمية.** بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

______. **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**. لندن: رياض الريس، 1994.

بانتيشينكوفا، مارينا. **سياسة فرنسا في الشرق الأدنى والبعثة السورية: تاريخ سورية ولبنان في عام واحد 1860-1861**. ترجمة زياد الملا. دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، 2006.

باومان، زيجمونت. **الحداثة السائلة**. ترجمة حجاج أبو جبر؛ تقديم هبة رءوف عزت. سلسلة الفقه الاستراتيجي؛ 3. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**. دمشق؛ بيروت: دار ابن كثير، 2002.

بدر، حبيب، سعاد سليم وجوزيف أبو نهرا (تحرير). **المسيحية عبر تاريخها في الشرق**. ط 2. بيروت: مجلس كنائس الشرق الأوسط، 2002.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**. طبعة منقحة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

بروكلمان، كارل. **تاريخ الشعوب الإسلامية**. نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. ط 10. بيروت: دار العلم للملايين، 1984.

بشارة، عزمي. **أن تكون عربيًا في أيامنا**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

______. **ثورة مصر**. 2 ج. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.

ج 1: **من جمهورية يوليو إلى ثورة يناير**.

ج 2: **من الثورة إلى الانقلاب**.

______. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. 2 ج في 3 مج. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013-2015.

ج 1: **الدين والتدين**.

ج 2، مج 1: **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية**.

ج 2، مج 2: **العلمانية ونظريات العلمنة**.

______. **سورية درب الآلام نحو الحرية: محاولة في التاريخ الراهن، (آذار/ مارس 2011 - آذار/ مارس 2013)**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

______. **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

______. **المجتمع المدني: دراسة نقدية**. ط 6. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات 2012.

______. **هل من مسألة قبطية في مصر؟**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

البشري، طارق. **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**. ط 2. القاهرة: دار الشروق، 1988.

بطاطو، حنا. **العراق، الكتاب الأول: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية**. ترجمة عفيف الرزاز. ط 3. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 2003.

______. ______. ترجمة عفيف الرزاز. ط 4. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 2010.

______. **العراق، الكتاب الثاني: الحزب الشيوعي**. ترجمة عفيف الرزاز. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1992.

ـــــــــ. **العراق، الكتاب الثالث: الشيوعيون والبعثيون والضباط الأحرار**. ترجمة عفيف الرزاز. ط 2. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1999.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد. **الفرق بين الفرق**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **أنساب الإشراف**. تحقيق محمود الفردوس العظم؛ قراءة صبحي نديم المارديني. 26 ج. دمشق: دار اليقظة العربية، 1997-2004.

ج 2: **علي وبنوه**.

بنيوب، أحمد شوقي [وآخرون]. **الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية: من الفتنة إلى دولة القانون**. تحرير وتقديم عبد الإله بلقزيز. سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 69. الحلقات النقاشية؛ 1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.

بوزيدي، يحيى. «البحث عن الذات: المتشيعون في الجزائر وأزمة الهوية». ورقة مقدمة في مؤتمر «الشيعة العرب: المواطنة والهوية العربية»، الدوحة، 27-29 شباط/ فبراير 2016.

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. **الآثار الباقية عن القرون الخالية**. وضع حواشيه خليل عمران المنصور. بيروت: منشورات محمد علي بيضون؛ دار الكتب العلمية، 2000.

بيضون، أحمد. **الصراع على تاريخ لبنان أو الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين**. منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية؛ 19. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1989.

ـــــــــ. **الصيغة، الميثاق، الدستور: لبنان الطائفي بين ديمقراطية وسلام**. بيروت: دار النهار، 2003.

البيطار، عبد الرزاق بن الحسن بن إبراهيم. **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**. حققه ونسقه وعلق عليه محمد بهجة البيطار. ج 1. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

البيطار، محمد شفيق. **ديوان شعراء بني كلب بن وبرة: أخبارهم وأشعارهم في الجاهلية والإسلام**. 3 ج. بيروت: دار صادر، 2002.

تاجر، جاك. **أقباط ومسلمون: منذ الفتح العربي إلى عام 1922**. تقديم سمير مرقس ومحمد عفيفي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.

تايلر، تشارلز. **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**. ترجمة الحارث النبهان؛ مراجعة ثائر ديب. سلسلة ترجمان. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

تقي الدين، سليمان. **التطور التاريخي للمشكلة اللبنانية، 1920-1970: مقدمات الحرب الأهلية**. بيروت: دار ابن خلدون، 1977.

توتل، فردنان. **وثائق تاريخية عن حلب: أخبار اللاتين والروم وما إليهم، 1855-1963**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964.

الجابري، علي حسين. **الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية: دراسة تحليلية لموقف الفكر السلفي في الإسلام عمومًا وعند الإثنا عشرية على وجه الخصوص من منطق وفلسفة اليونان**. مكتبة الفكر الجامعي. بيروت: منشورات عويدات، 1977.

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. نقد العقل العربي؛ 1. ط 9. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

جانبولات، أورهان صادق. **قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي**. هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012.

جبران، خليل جبران. **المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران العربية**. تقديم سامي الخوري. عمان: الأهلية للنشر، [د. ت.].

جدعان، فهمي. **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**. ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000.

الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**. ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

الجزائري، محمد جواد. **السيد أبو القاسم الخوئي، رؤاه ومواقفه السياسية**. بيروت: الرافدين، 2017.

جعفريان، رسول. **أطلس الشيعة: دراسة في الجغرافية الدينية للتشيع**. ترجمه وراجعه عن الفارسية نصير الكعبي وسيف علي. ط 2. بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2015.

______. **التشيع في العراق، وصلاته بالمرجعية وإيران**. المنامة: مكتبة فخراوي، 2008.

جعيط، هشام. **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**. ترجمة خليل أحمد خليل. ط 4. بيروت: دار الطليعة، 2000.

الجندي، سامي. **البعث**. بيروت: دار النهار، 1969.

جنّوف، عبد الله. «هوية التشيّع في تونس». ورقة مقدمة في مؤتمر «الشيعة العرب: المواطنة والهوية العربية»، الدوحة، 27-29 شباط/ فبراير 2016.

الحاج، عبد الرحمن. **البعث الشيعي في سورية، 1919-2007**. بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2017.

الحاج، كمال يوسف. **أبعاد الطائفية في لبنان والعالم العربي**. محاضرة ألقيت في جامعة الروح القدس - الكسليك، 9 آذار/ مارس 1969. جونية، لبنان: المطبعة البولسية، [د. ت.]

الحافي، عامر. «قراءة توحيدية في حديث افتراق الأمة». **إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر**. السنة 16، العدد 63 (شتاء 2011).

حتي، فيليب. **تاريخ لبنان منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصرنا الحاضر**. ترجمة أنيس فريحة؛ مراجعة نقولا زيادة. ط 2. بيروت: دار الثقافة 1985.

حسام، تمام. **الإخوان المسلمون: سنوات ما قبل الثورة**. القاهرة: دار الشروق، 2012.

الحسن، حمزة. **طقوس التشيع: الهوية والسياسة**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2014.

الحسني، عبد الرزاق. **تاريخ الوزارات العراقية**. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1988.

حسين، صدام. **رجال ومدينة**. بغداد: دار الحرية للطباعة، 2002.

الحصري، ساطع. **البلاد العربية والدولة العثمانية**. محاضرات ألقاها أبو خلدون ساطع الحصري على طلاب المعهد. القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1957.

ـــــــ. **محاضرات في نشوء الفكرة القومية**. سلسلة التراث القومي؛ 5. طبعة خاصة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

ـــــــ. **مذكراتي في العراق، الجزء الأول: 1921-1927**. بيروت: دار الطليعة، 1967.

الحكيم، يوسف. **بيروت ولبنان في عهد آل عثمان**. ذكريات؛ 2. ط 4. بيروت: دار النهار، 1991.

ـــــــ. **سورية والعهد الفيصلي**. ذكريات؛ 3. ط 2. بيروت: دار النهار للنشر، 1980.

حمدان، جمال. **العالم الإسلامي المعاصر**. القاهرة: عالم الكتب، 1971.

حمدان، حسن [مهدي عامل]. **في الدولة الطائفيّة**. ط 3. بيروت: دار الفارابي، 2003.

الحمداني، رعد. «واقع المؤسسات والقوات الأمنية والعسكرية العراقية الجديدة، ومدى قابليتها للإصلاح». **المستقبل العربي**. السنة 31، العدد 356 (تشرين الأول/ أكتوبر 2008)، ص 108-119.

الحمداني، قحطان أحمد سليمان. «الفدرالية في العراق بين الدستور والتطبيق العملي». **المستقبل العربي**. السنة 31، العدد 360 (شباط/ فبراير 2009)، ص 25-47.

حوراني، ألبرت. **تاريخ الشعوب العربية**. تعريب أسعد صقر. ط 2. دمشق: دار طلاس، 2008.

______. «الهلال الخصيب في القرن الثامن عشر». مجلة **الواقع**. العدد 1 (نيسان/ أبريل 1981).

______، فيليب س. خوري وماري ك. ويلسون (إشراف). **الشرق الأوسط الحديث، مج 3: بناء الأيديولوجية القومية والسياسات حتى سنة 1950.** ترجمة أسعد صقر. دمشق: دار طلاس، 1996.

الحيدري، إبراهيم. **تراجيديا كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي**. ط 2. بيروت: دار الساقي، 2015.

الحيدري، إبراهيم فصيح بن صنعة الله. **عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد ويليه ذكر أشرف نجد**. اعتنى بهما أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

خدوري، مجيد. **العراق الجمهوري**. بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1974.

الخضري، محمد. **تاريخ التشريع الإسلامي**. ط 4. بيروت: دار الكتب العلمية، 2013.

الخفاف، حامد (اعداد). **النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية**. بيروت: دار المؤرخ العربي، 2007.

الخوري، فؤاد إسحق. **الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام**. بيروت: دار الساقي، 1993.

خوري، فيليب. **أعيان المدن والقومية العربية: سياسة دمشق، 1860-1920**. ترجمة عفيف الرزاز. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1993.

خوندة، محمد. **تاريخ العلويين وأنسابهم**. بيروت: دار المحجة البيضاء، 2004.

الخيون، رشيد. **100 عام من الإسلام السياسي بالعراق**. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2013.

ج 1: **الشيعة**.

ج 2: **السنة**.

______. **الأديان والمذاهب بالعراق**. كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، 2003.

______. **أمالي السيد طالب الرفاعي**. ط 2. بيروت: دار مدارك، 2012.

______. **المجتمع العراقي: تراث التسامح والتكاره**. بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2008.

دافيس، إريك. **مذكرات دولة: السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث**. ترجمة حاتم عبد الهادي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008.

دروزة، محمد عزة. **مذكرات محمد عزة دروزة: سجل حافل بمسيرة الحركة العربية والقضية الفلسطينية خلال قرن من الزمن، 1305هـ-1404هـ/ 1887-1984**. مج 1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.

درويش، علي إبراهيم. **السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية، 1501-1576**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

دفتري، فرهاد. **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم**. بيروت: دار الساقي، 2012.

الدوري، عبد العزيز. **الجذور التاريخية للشعوبية**. بيروت: دار الطليعة، 1962.

______. **دراسات في العصور العباسية المتأخرة**. الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

ذويب، حمادي. **السنة بين الأصول والتاريخ**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.

رافق، عبد الكريم. «مظاهر من التنظيم الحرفي في بلاد الشام في العهد العثماني». مجلة **دراسات تاريخية**. العدد 4 (نيسان/ أبريل 1981)، ص 30-62.

ربّاط، إدمون. **التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري**. ترجمة حسن قبيسي؛ أعده للنشر جورج كتورة. منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات

القانونية، السياسية والإدارية. 2 مج. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 2002.

______. **مقدمة الدستور اللبناني**. تقديم بشارة منسى. بيروت: دار النهار، 2004.

الرزاز، منيف. **الأعمال الفكرية والسياسية: التجربة المرّة**. عمان: مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية، 1986.

رستم، أسد. **كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، الجزء الثالث: 1453-1928 م**. بيروت: المكتبة البولسية، 1988.

______. **لبنان في عهد المتصرفية**. مجموعة الدكتور أسد رستم؛ 9. بيروت: المكتبة البولسية، 1987.

الرصافي، معروف. **الرسالة العراقية في السياسة والدين والاجتماع**. يليه كامل الجادرجي في حوار مع الرصافي. بيروت: منشورات الجمل، 2007.

رضا، أحمد. **مذكرات للتاريخ: حوادث جبل عامل، 1914-1922**. تحقيق وتقديم منذر محمود جابر. بيروت: دار النهار، 2009.

الركابي، فؤاد. **الحل الأوحد**. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1963.

زكي، عبد الرحمن. **موسوعة مدينة القاهرة في ألف عام**. ط 8. القاهرة: مكتب الأنجلو المصرية، 1987.

زيادة، حنا. **دوامة الدم: الطائفية وبناء الوطن في لبنان**. ترجمة لمى بوادي ونغم سفراوي. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.

ساسون، يوسف. **بعث صدام: رؤية من داخل نظام استبدادي**. ترجمة رفعت السيد علي. بيروت: دار الجمل، 2015.

سعيد، حيدر. «وطنية شيعية صاعدة ولامركزية هادئة: قراءة في انتخابات مجالس المحافظات في العراق/ كانون الثاني 2009». مركز الأبحاث العراقية، بغداد، نيسان/ أبريل 2009.

سعيد، علي أحمد [أدونيس]. **فاتحة لنهايات القرن**. طبعة منقحة ومزيدة. بيروت: دار النهار للنشر، 1998.

سلام، نواف. **اتفاق الطائف: استعادة نقدية**. سلسلة سجالات. بيروت: دار النهار، 2003.

سنّو، عبد الرؤوف. **لبنان الطوائف في دولة ما بعد الطائف: إشكاليات التعايش والسيادة وأدوار الخارج**. نصوص ودراسات بيروتية؛ 135. بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 2014.

سورا، ميشيل. **سورية: الدولة المتوحشة**. ترجمة أمل سارة ومارك بيالو؛ تقديم برهان غليون وجيل كيبل. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**. تحقيق عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

شرارة، وضاح. **في أصول لبنان الطائفي: خط اليمين الجماهيري**. بيروت: دار الطليعة، 1975.

شعبان، عبد الحسين. **من هو العراقي؟ إشكالية الجنسية واللاجنسية في القانونين العراقي والدولي**. بيروت: مركز الدراسات الشرقية، 2002.

شعيب، علي عبد المنعم. **مطالب جبل عامل: الوحدة المساواة في لبنان الكبير، 1900-1936**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987.

الشكري، علي يوسف. **شيعة العراق: من المعارضة إلى السلطة**. راجعه وصحح لغته عقيل الخاقاني. سلسلة دراسات فكرية جامعة الكوفة. بيروت: دار الرافدين، 2017.

الشلقاني، عمرو. **ازدهار وانهيار النخبة القانونية المصرية، 1805-2005**. القاهرة: دار الشروق، 2013.

شمس الدين، محمد مهدي. **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**. ط 2. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1991.

الشنقيطي، محمد بن المختار. **أثر الحروب الصليبية على العلاقات السنية الشيعية**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.

الشهابي، حيدر أحمد. **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين**. تحرير أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني. ج 1. بيروت: منشورات المكتبة البولسية، 1984.

______. **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين: وهو الجزء الثاني والثالث من كتاب الغرر الحسان في أخبار أبناء الزمان**. عني بضبطه ونشره وتعليق حواشيه ووضع مقدمته وفهارسه أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني. مجموعة الدكتور أسد رستم؛ 2-4. 3 ج. ط 2. بيروت: المكتبة البولسية، 1984.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **المِلل والنِّحل**. تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي. صيدا؛ بيروت: المكتبة العصرية، 2010.

شوفالييه، دومينيك. **مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا**. ترجمة منى عاقوري. ط 2. بيروت: دار النهار، 2001.

شيبلر، برجيت. **انتفاضات جبل الدروز - حوران من العهد العثماني إلى دولة الاستقلال، 1850-1949: دراسة أنتربولوجية-تاريخية**. بيروت: دار النهار، 2004.

الشيرازي، آية الله حسن. **كلمة الإمام المهدي عليه السلام**. موسوعة الكلمة؛ 16. ط 2. بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983.

صاغية، حازم (إعداد). **نواصب وروافض: منازعات السنة والشيعة في العالم الإسلامي اليوم**. بيروت: دار الساقي، 2009.

صالح، أحمد عباس. **اليمين واليسار في الإسلام**. دراسات تاريخية. ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973.

الصايغ، داود. **النظام اللبناني في ثوابته وتحولاته**. بيروت: دار النهار، 2000.

صفدي، مطاع. **حزب البعث: مأساة المولد، مأساة النهاية**. بيروت: دار الآداب، 1964.

الصليبي، كمال. **تاريخ لبنان الحديث**. ط 10. بيروت: دار النهار، 2008.

الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام. **الأمالي في آثار الصحابة**. تحقيق وتعليق مجدي السيد إبراهيم. القاهرة: مكتبة القرآن، [1989].

ضاهر، مسعود. **الجذور التاريخيّة للمسألة الطائفيّة اللبنانية: 1697-1861**. التاريخ الاجتماعي للوطن العربي. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1981.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**. راجعه وقدّم له وأعدّه نوّاف الجرّاح. مج 2. ط 3. بيروت: دار صادر، 2008.

طرابلسي، فواز. **تاريخ لبنان الحديث: من الإمارة إلى اتفاق الطائف**. بيروت: دار الريس، 2008.

طربين، أحمد. «أصول تباين مواقف الدول الأوروبية حيال المسألة السورية (اللبنانية): 1860-1861». مجلة **دراسات تاريخية**. العدد 1 (آذار/ مارس 1980).

عبد الجبار، فالح. «دراسة جزئية: حقوق الأقليات ومنع الصراع، دستور العراق العلاقات الإثنية والدينية». ترجمة سعيد عبد المسيح شحاتة؛ مراجعة سها شعيتو. جماعة حقوق الأقليات الدولية. في: http://bit.ly/2vveJrb.

______. **العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني**. ترجمة أمجد حسين. بيروت: منشورات الجمل، 2010.

العظمة، عبد العزيز. مرآة الشام: **تاريخ دمشق وأهلها**. تحقيق نجدة فتحي صفوة. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1987.

العلوي، حسن. **التأثيرات التركية في المشروع القومي العربي في العراق**. لندن: دار الزوراء، 1988.

______. **الشيعة والدولة القومية في العراق، 1914-1990**. ط 2. قم، إيران: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1990.

علي، جواد. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. بغداد: [د. ن.]، 1993.

عمارة، رشيد. «الديمقراطية التوافقية: دراسة في السلوك السياسي العراقي». مجلة **زانكوي سليماني** (السليمانية). العدد 30 (تشرين الأول/ أكتوبر 2010).

العورة، إبراهيم. **تاريخ ولاية سليمان باشا العادل: يشتمل على تاريخ فلسطين ولبنان ومدنه وبلاد العلويين والشام**. نشره وعلق عليه وألحقه بعدة سندات قسطنطين الباشا. صيدا، لبنان: مطبعة دير المخلص، 1936.

العيد، يمنى. **الرواية العربية: المتخيل وبنيته الفنية**. بيروت: دار الفارابي، 2011.

الغبرا، شفيق. **الكويت: دراسة في آليات الدولة والسلطة والمجتمع**. ط 2. الكويت: آفاق، 2017.

غليون، برهان. **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. ط 3. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

______. **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.

______. «نقد مفهوم الطائفيّة». مجلة **الآداب**. السنة 54، الأعداد 10-12 (2006)، ص 82-87.

غودلييه، موريس. **الجماعة، المجتمع، الثقافة: ثلاثة مفاتيح لفهم الهويات المتنازعة**. ترجمة شقيب مصطفى. بيروت: دار الفارابي، 2015.

غولدسميث، ليون ت. **دائرة الخوف: العَلَويون السوريون في الحرب والسلم**. ترجمة عامر شيخوني؛ مراجعة وتحرير مركز التعريب والبرمجة. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2016.

فان دام، نيقولاوس. **الصراع على السُّلطة في سوريا: الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة: 1961-1995**. القاهرة: مطبعة مدبولي، 1995.

فِرَق الشّيعة. لأبو محمد الحسن بن موسى النوبختي وسعد الله بن عبد الله الأشعري القمي تحقيق عبد المنعم الحفني. القاهرة: دار الرشاد، 1992.

فسر، ريدر. **البصرة وحلم الجمهورية الخليجية: حدود الانفصالية الجنوبية ومنابع الوطنية العراقية**. ترجمة سعيد الغانمي. كولونيا: منشورات الجمل، 2008.

______. **شيعة العراق: جذور الحركة الفيدرالية**. ترجمة فاضل جتكر. بغداد؛ أربيل؛ بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2007.

الفقيه، محمد تقي. **جبل عامل في التاريخ**. ط 2. بيروت: دار الأضواء، 1986.

الفكيكي، هاني. **أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي**. ط 2. بيروت: رياض الريس، 1997.

فلهاوزن، يوليوس. **أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة**. ترجمه عن الألمانية عبد الرحمن بدوي. دراسات إسلامية؛ 22. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1968.

______. **تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**. نقله عن الألمانية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ راجع الترجمة حسين مؤنس. الألف كتاب؛ 136. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968.

قايا، ديلك. **كربلاء في الأرشيف العثماني، 1840-1876م: دراسة وثائقية**. ترجمه عن التركية حازم سعيد منتصر ومصطفى زهران؛ إشراف وتقديم زكريا قورشون. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2008.

القرماني، أبو العباس أحمد بن يوسف. **أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ**. دراسة وتحقيق أحمد حطيط وفهمي سعد. مج 2. بيروت: عالم الكتب، 1992.

القزويني، جودت. **المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية: دراسة في التطور السياسي والعلمي**. ط 2. [د. م.]: دار الخزائن لإحياء التراث، 2014.

القطعة، بلقاسم. **مسألة التشيع في الجزائر: نظرة عامة**. الجزائر: مركز برق للأبحاث والدراسات، 2016.

كاظم، عباس. **ثورة 1920: قراءة جديدة في ضوء الوثائق التاريخية**. ترجمة حسن ناظم. دراسات فكرية؛ 2. بيروت: دار التنوير، 2014.

كتاب مشهد العيان بحوادث سوريا ولبنان. جامع حوادثه مخائيل مشاقة؛ منشئاه ملحم خليل عبدو وأندراوس حنا شخاشيري. [القاهرة: د. ن.]، 1908.

كرد علي، محمد. **كتاب خطط الشام**. مج 3. دمشق: دار النوادر، 2013.

______. **المذكرات**. ج 1. دمشق: مطبعة الترقي، 1948.

كرمانج، شيركو. **الهوية والأمة في العراق**. ترجمة عوف عبد الرحمن عبد الله. بيروت: دار الساقي، 2015.

الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب. **أصول الكافي**. ج 1. بيروت: منشورات الفجر، 2007.

كوبريلي، محمد فؤاد. **قيام الدولة العثمانية**. ترجمة أحمد السعيد سليمان. ط 2. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.

كوثراني، وجيه. **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي: من المتصرفية العثمانية إلى دولة لبنان الكبير**. بيروت: منشورات بحسون الثقافية، 1986.

______. **الاتجاهات الاجتماعية-السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، 1860-1920: مساهمة في دراسة أصول تكونها التاريخي**. التاريخ الاجتماعي للوطن العربي؛ 1. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1976.

______. **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**. سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 13. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.

______. **الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين، العثمانية والصفوية - القاجارية**. ط 4. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

كوش، دنيس. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**. ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

كيدو، أكرم. **مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية**. ترجمة هاشم الأيوبي. طرابلس، لبنان: جروس برس، 1992.

لاين، إدوارد وليم. **عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم: مصر ما بين 1833-1835**. ترجمة سهير دسوم. ط 2. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999.

«لبنان: التكليف الحكومي الجديد والفرص 'التوافقية'». **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 28/ 4/ 2013. في:

https://goo.gl/PzvnQr.

لطيف، لطيف إلياس. **في التحولات الديموغرافية للطوائف اللبنانية**. بيروت: معرض الشوف الدائم للكتاب، 2012.

لونغريغ، ستيفن همسلي. **تاريخ سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي**. ترجمة بيار عقل. بيروت: دار الحقيقة، 1978.

لين - بول، ستانلي. **تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة**. ترجمة أحمد السعيد سليمان. ج 2. القاهرة: دار المعارف، 1972.

مار، فيبي. **عراق ما بعد *2003***. ترجمة مصطفى نعمان أحمد؛ مراجعة إحسان عبد الهادي الجرجفجي. بغداد: دار المرتضى، 2013.

متز، آدم. **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، أو، عصر النهضة في الإسلام**. نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة. ج 1. ط 3 منقحة ومهذبة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1957.

المجلسي، محمد باقر. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. تحقيق وتصحيح لجنة من العلماء والمحققين والأخصائيين؛ طبعة منقّحة ومزدانة بتعاليق علي النمازي الشاهرودي. ج 22. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2008.

______. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الكتاب الحادي عشر: تاريخ الإمام السجاد والإمام الباقر والإمام الصادق والإمام الكاظم وفضائلهم ومعجزاتهم**. ج 46-48. قم، إيران: إحياء الكتب الإسلامية، [د. ت.].

مجموعة المحررات السياسية والمفاوضات الدولية عن سوريا ولبنان من سنة 1840 إلى سنة 1910. تعريب فيليب الخازن وفريد الخازن. بيروت: دار نظير عبود، [د. ت.].

مجيد، حسام الدين علي. «إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع». **المستقبل العربي**. السنة 33، العدد 378 (آب/أغسطس 2010)، ص 23-41.

مسرّة، أنطوان نصري. **النظرية العامة في النظام الدستوري اللبناني: أبحاث مقارنة في أنظمة المشاركة**. بيروت: المكتبة الشرقية، 2005.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **كتاب التنبيه والإشراف**. ليدن: مطبعة بريل، 1893.

مشاقة، ميخائيل. «الجواب على اقتراح الأحباب». وثائق مكتبة الجامعة الأميركية في بيروت، رقم 48532.

______. **منتخبات من الجواب على اقتراح الأحباب**. تحرى نصوصها ووضع مقدمتها وفهارسها أسد رستم وصبحي أبو شقرا. مجموعة الدكتور أسد رستم؛ 8. ط 2. بيروت: المكتبة البولسية، 1985.

مطهري، مرتضى. **العرفان والدين والفلسفة**. سلسلة تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري. بيروت: دار الإرشاد، 2009.

مظلوم، محمد. «الطائفيّة الجديدة في العراق: سياسة اللاهوت وثقافة الكهنوت». مجلة **الآداب**. السنة 55، العددان 5-6 (2007)، ص 50-57.

معتوق، فردريك. **سوسيولوجيا التراث**. بيروت: شبكة المعارف، 2010.

معلوف، جميل. **تركيا الجديدة وحقوق الإنسان**. ساو باولو: مطبعة المناظر، [د. ت.].

المعموري، علي عبد الهادي. «الجيش والفصائل غير النظامية في العراق: جدل الدولة والبديل الإثني». ورقة مقدمة في المؤتمر السنوي الخامس في قضايا التحوّل الديمقراطي: الجيش والسياسة في مرحلة التحول الديمقراطي في الوطن العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 1-3 تشرين الأول/ أكتوبر 2016.

المفوضية العليا المستقلة للانتخابات في العراق. «تقييم البعثة الدولية للانتخابات العراقية لانتخاب مجلس النواب العراقي 15 كانون الأول 2005». في:

http://bit.ly/2fVCF4b.

المقدسي، أسامة. **ثقافة الطائفية: الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني**. ترجمة ثائر ديب. بيروت: دار الآداب، 2005.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا**. تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

مكاريوس، شاهين. **حسر اللثام عن نكبات الشام**. [القاهرة: د. ن.]، 1895.

مورو، جوناثان. «الاستمرارية الضعيفة، الدولة الاتحادية العراقية وعملية تعديل الدستور». تقرير؛ رقم 168، معهد السلام الأميركي، واشنطن، تموز/ يوليو 2006. في: http://bit.ly/2whj1ny.

«المؤشر العربي 2016: التقرير الكامل». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 14/ 3/ 2017. في: http://bit.ly/2n5z59I.

نصار، ناصيف. «لبنان بين الانفجار والانصهار». مجلة **الواقع**. العددان 5-6 (تشرين الأول/ أكتوبر 1983).

______. **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**. ط 5. بيروت: دار الطليعة، 1995.

نظمي، وميض جمال عمر. **الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية الاستقلالية في العراق**. سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 5. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.

النفيسي، عبد الله فهد. **دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث**. ط 2. بيروت: دار النهار، 1986.

نقاش، إسحاق. **شيعة العراق**. ترجمة عبد الإله النعيمي. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1996.

نكلسن، رينولد أ. **تاريخ الأدب العباسي**. ترجمة وتحقيق صفاء خلصوصي. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2011.

النويري، أحمد بن عبد الوهاب. **نهاية الأرب في فنون الأدب**. ج 32. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1998.

هواش، محمد. **عن العلويين ودولتهم المستقلة**. الدار البيضاء: دار النشر للتاريخ الحديث، 1997.

هويدي، فهمي. **مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين**. القاهرة: دار الشروق، 1985.

الوردي، علي حسين. **الأخلاق: الضائع من الموارد الخلقية**. بيروت: الوراق، 2007.

______. **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث**. ط 3. بيروت: الوراق، 2012.

______. **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، من بداية العهد العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر**. ج 2. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971.

______. **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**. ج 5/ 1. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1977.

______. **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، من بداية العهد العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر**. ج 6/ 1. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1976.

ياماو، داي. تاريخ الأحزاب الإسلامية في العراق: التحول في حزب الدعوة، 1957-2009. ترجمة وتقديم فلاح حسن الأسدي ومحمود عبد الواحد محمود؛ مراجعة وتقديم شمران العجلي. بغداد: بيت الحكمة، 2012.

2 - الأجنبية

Almond, Gabriel A. «Comparative Political Systems.» *Journal of Politics*. Vol. 18, no. 3 (August 1956), pp. 391-409.

Amnesty International. «Central African Republic: Ethnic Cleansing and Sectarian Killings.» 12 February 2014. At: http://bit.ly/2xfqJAV.

_______. «Ethnic Cleansing and Sectarian Killings in the Central African Republic.» 2014. At: http://bit.ly/2w0dS6m.

Anderson, Lisa. «The State in the Middle East and North Africa.» *Comparative Politics*. Vol. 20, no. 1 (October 1987), pp. 1-18.

Anti-National Education; Or, The Spirit of Sectarianism Morally Tested by Means of Certain Speeches and Letters from the Member from Kilmarnock. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1837. At: http://bit.ly/2eZukfQ.

Apter, David E. *The Political Kingdom in Uganda: A Study in Bureaucratic Nationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961.

Arndt, Johannes. *Der Dreißigjährige Krieg, 1618-1648*. Stuttgart: Reclam, 2009.

Bakhash, Shaul. *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*. New York: Basic Books, 1986.

Barker, Eileen, James A. Beckford and Karel Dobbelaere (eds.). *Secularization, Rationalism, and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993.

Batatu, Ḥanna. *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists and Free Officers*. Princeton Studies on the Near East. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.

Bauer, Otto. *The Question of Nationalities and Social Democracy*. Volume editor Ephraim J. Nimni; Translated by Joseph O'Donnell; Foreword by Heinz Fisher. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

Bayly, C. A. «The Pre-History of 'Communalism'? Religious Conflict in India, 1700-1860.» *Modern Asian Studies*. Vol. 19, no. 2 (1985), pp. 177-203.

Bearman, P. J. [et al.] (eds.). *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 10. New ed. Leiden: Brill, 2000.

Blaikie, Alexander (rev.). *Philosophy of Sectarianism: Or, a Classified View of the Christian Sects in the United States*. Boston: Phillips, Sampson and Co., 1854.

Borgatta, Edgar F. and Rhonda J. V. Montgomery (eds.). *Encyclopedia of Sociology*. 5 vols. 2nd ed. New York: Macmillan Reference, 2000.

Bou Nassif, Hicham. «'Second-Class': The Grievances of Sunni Officers in the Syrian Armed Forces.» *Journal of Strategic Studies*. Vol. 38, no. 5 (2015), pp. 626-649.

Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Edited and introduced by John B. Thompson; Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

Brewer, John D. «Sectarianism and Racism, and their Parallels and Differences.» *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 15, no. 3 (1992), pp. 352-364.

Brubaker, Rogers. *Ethnicity without Groups*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004.

Burnap, George Washington. *Sectarianism, Both Catholic and Protestant: A Lecture*. Baltimore: W. R. Lucas and J. N. Wight, 1835.

Clancy, Patrick [et al.] (eds). *Irish Society: Sociological Perspectives*. Dublin: Institute of Public Administration in association with the Sociological Association of Ireland, 1995.

Clerck, Dima de [et al.] (dirs.). *1860, Histoires et mémoires d'un conflit: Actes du colloque, Beyrouth, 5-7 Octobre 2011*= تاريخ وذاكرة نزاع: 1860. Organisé par l'Institut français du Proche-orient. Beyrouth; Damas: Presses de l'Ifpo, 2015.

Cordesman, Anthony H. and Jose Ramos. «Sadr and the Mahdi Army: Evolution, Capabilities, and a New Direction.» Center for Strategic and International Studies (CSIS), 4 August 2008. At: http://bit.ly/2wwjn9e.

Dabashi, Hamid. *Shi'ism: A Religion of Protest*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

Dekmejian, Richard Hrair. «Consociational Democracy in Crisis: The Case of Lebanon.» *Comparative Politics*. Vol. 10, no. 2 (January 1978), pp. 251-265.

Department of Health and Social Services. *The Northern Ireland Census 1991: Religion Report*. Belfast: HMSO, 1993. At: http://bit.ly/2eLD3BI.

________. *The Northern Ireland Census 1991: Summary Report*. Belfast: HMSO, 1992. At: http://bit.ly/2eLlTnL.

Diamond, Larry. «Democracy and Post-War Iraq.» *National Interest* (May 2003).

Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*. With an introduction by Lewis A. Coser; Translated by W. D. Halls. New York: Free Press, 1984.

Easton, David. *A Systems Analysis of Political Life*. New York: Wiley, [1965].

Elliott, Marianne (ed.). *The Long Road to Peace in Northern Ireland: Peace Lectures from the Institute of Irish Studies at Liverpool University*. Liverpool: Liverpool University Press, 2002.

Emerson, Rupert. *From Empire to Nation: The Rise to Self-Assertion of Asian and African Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

Farouk-Sluglett, Marion and Peter Sluglett. «The Historiography of Modern Iraq.» *American Historical Review*. Vol. 96, no. 5 (December 1991), pp. 1408–1421.

Ford, Alan and John McCafferty (eds.). *The Origins of Sectarianism in Early Modern Ireland*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2012.

Geertz, Clifford (ed.). *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*. New York: Free Press of Glencoe; London: Collier-Macmillan, 1963.

Gibb, Hamilton and Harold Bowen. *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East, vol. 1: Islamic Society in the Eighteenth Century*. Part 1. London: Oxford University Press, 1967.

Glubb, John Bagot. *Arabian Adventures: Ten Years of Joyful Service*. London: Littlehampton Book Services, 1978.

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Edited and translated by Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London: Lawrence and Wishart, 1971.

Groot, J.J. de. *Sectarianism and Religious Persecution in China*. vol. 1. Shannon Ire: Irish University Press; New York: Barnes and Noble Books, 1973.

Haddad, Fanar. *Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity*. New York: Columbia University Press, 2011.

Hashemi, Nader and Danny Postel (eds.). *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*. London: C. Hurst and Co., 2017.

Hirst, David. *Beware of Small States: Lebanon, Battleground of the Middle East*. New York: Nation Books, 2010.

Hobsbawm, Eric. «The Cult of Identity Politics.» *New Left Review*. Vol. 1, no. 217 (May-June 1996), pp. 38-47.

________ and Terence Ranger (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Horowitz, Donald L. *Ethnic Groups in Conflict*. With a new preface. 2nd ed. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2011.

Hudson, Michael C. *The Precarious Republic: Political Modernization in Lebanon*. New York: Random House, 1986.

Huff, Toby E. and Wolfgang Schluchter (eds.). *Max Weber and Islam*. New Brunswick, NJ: Transaction, 1999.

Ibrahim, Ferhad. *Konfessionalismus und Politik in der arabischen Welt: Die Schiiten im Irak*. Konfrontation und Kooperation im Vorderen Orient; Bd. 2. Münster: LIT Verlag, 1997.

Inati, Shams C. (ed.). *Iraq: Its History, People, and Politics*. Amherst, NY: Humanity Books, 2003.

Ismail, Adel. *Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban et des pays du Proche-Orient du XVIIe siècle à nos jours*. Beyrouth: Editions des oeuvres politiques et historiques, 1975-1978.

Kaufmann, Eric P. (ed.). *Rethinking Ethnicity: Majority Groups and Dominant Minorities*. London; New York: Routledge, 2004.

Kedourie, Elie. *The Chatham House Version and Other Middle-Eastern Studies*. With a new introduction by David Pryce-Jones. Chicago: Ivan R. Dee, 2004.

Al-Khalil, Samir. *Republic of Fear: Saddam's Iraq*. Berkeley: University of California Press, 1989.

Khoury, Dina Rizk. *Iraq in Wartime: Soldiering, Martyrdom, and Remembrance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Khuri, Fuad I. *Imams and Emirs: State, Religion, and Sects in Islam*. London: Saqi Books, 2006.

Kramer, Martin (ed.). *Shi'ism, Resistance, and Revolution*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1987.

Kymlicka, Will and Eva Pföstl (eds.). *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Lehmbruch, Gerhard. *Proporzdemokratie: Politisches System und politische Kultur in der Schweiz und in Österreich*. Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart; Heft 335/336. Tübingen: Mohr, 1967.

Lewis, Bernard. «Freedom and Justice in the Modern Middle East.» *Foreign Affairs* (May-June 2005).

Lewis, W. Arthur. *Politics in West Africa*. London: Allen and Unwin, 1965.

Lijphart, Arend. «Consociational Democracy.» *World Politics*. Vol. 21, no. 2 (January 1969), pp. 207-225.

_______. *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*. New Haven: Yale University Press, 1977.

_______. *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*. Berkeley: University of California Press, 1968.

______. «The Puzzle of Indian Democracy: A Consociational Interpretation.» *American Political Science Review*. Vol. 90, no. 2 (June 1996), pp. 258-268.

______. «Review Article: The Northern Ireland Problem; Cases, Theories, and Solutions.» *British Journal of Political Science*. Vol. 5, no. 1 (January 1975), pp. 83-106.

_______. *Thinking about Democracy: Power Sharing and Majority Rule in Theory and Practice*. London; New York: Routledge, 2008.

Lipset, Seymour Martin. *Political Man: The Social Bases of Politics*. Garden City, New York: Doubleday and Co., 1960.

_______ and Stein Rokkan (eds.). *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*. International Yearbook of Political Behavior Research; 7. New York: Free Press, 1967.

Locke, John. *Political Essays*. Mark Goldie (ed.). Cambridge Texts in the History of Political thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Lyall, Alfred C. *The Life of the Marquis of Dufferin and Ava*. London: John Murray, 1905.

Lynd, Robert S. and Helen Merrell Lynd. *Middletown: A Study in American Culture*. Foreword by Clark Wissler. Harvest Books; HB-27. New York: Harcourt, Brace, 1959.

Ma'oz, Moshe. *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Makiya, Kanan. *Cruelty and Silence: War, Tyranny, Uprising, and the Arab World*. New York: W. W. Norton, 1993.

Mansfield, Edward D. and Jack Snyder. *Electing to Fight: Why Emerging Democracies Go to War*. BCSIA Studies in International Security. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005.

Marr, Phebe. The Modern History of Iraq. 3rd ed. Boulder, CO: Westview Press, 2012.

Masters, Bruce Alan. *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism.* Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Mazzaoui, Michel M. *The Origins of the Safawids: Sìism, Sufism, and the Gulat.* Freiburger Islamstudien; Bd. 3. Wiesbaden: F. Steiner, 1972.

McMillan, David W. and David M. Chavis. «Sense of Community: A Definition and Theory.» *Journal of Community Psychology.* Vol. 14, no. 1 (January 1986), pp. 6-23.

Nakash, Yitzhak. The Shi'is of Iraq. With a new introduction by the author. 2nd ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

Nasr, Vali Reza. *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future.* New York: W. W. Norton, 2006.

Neal, Frank. *Sectarian Violence: The Liverpool Experience, 1819-1914: An Aspect of Anglo-Irish History.* Manchester: Manchester University Press, 1988.

Nielsen, Jorgen (ed.). *Religion, Ethnicity and Contested Nationhood in the Former Ottoman Space.* Leiden; Boston: Brill, 2012.

«The Northern Ireland Peace Agreement: The Agreement Reached in the Multi-Party Negotiations, 10 April 1998.» UN Peacemaker. At: http://bit.ly/J9JYPn.

Pelham, Nicolas. *A New Muslim Order: The Shia and the Middle East Sectarian Crisis.* London: I. B. Tauris, 2008.

Petran, Tabitha. *Syria.* Nations of the Modern World. New York: Praeger, [1972].

Rafeq, Abdul-Karim. «New Light on the 1860 Riots in Ottoman Damascus.» *Die Welt des Islams* (New Series). Vol. 28, no. 1/4 (1988), pp. 412-430.

Reinhard, Wolfgang (Hrsg.). *Bekenntnis und Geschichte: Die Confessio Augustana Im Historischen Zusammenhang: Ringvorlesung Der Universität Augsburg Im Jubiläumsjahr 1980.* Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg; 20. München: Vögel, 1981.

_______ and Heinz Schilling (eds.). *Die katholische Konfessionalisierung: Wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993.* Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte; Bd. 198. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995.

Renner, Karl. *Das selbstbestimmungsrecht der nationen in besonderer anwendung auf Oesterreich.* 2nd ed. Leipzig; Wien: F. Deuticke, 1918.

______. *Der Kampf der österreichischen Nationen um den Staat.* Published under the pseudonym Rudolf Spring. Leipzig; Wien: Deuticke, 1902.

______. *Schriften.* Eine Österreichische Bibliothek. Salzburg; Wien: Residenz Verlag, 1994.

Salibi, Kamal S. *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered.* New ed. London: I. B. Tauris, 2003.

Schmitt, David E. «Bicommunalism in Northern Ireland.» *Publius: The Journal of Federalism.* Vol. 18, no. 2 (Spring 1988), pp. 33-45.

Schofield, Camilla. *Enoch Powell and the Making of Postcolonial Britain.* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2013.

Schrecker, Cherry. *La Communauté: Histoire critique d'un concept dans la sociologie anglo-saxonne.* Logiques sociales. Sociologie de la connaissance. Paris; Budapest; Kinshasa: L'Harmattan, 2006.

Selznick, Philip. *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community.* Berkeley: University of California Press, 1992.

Shanahan, Rodger. *The Shi'a of Lebanon: Clans, Parties and Clerics.* Library of Modern Middle East Studies; 49. London: Tauris Academic Studies, 2005.

Simmel, George. *Conflict and the Web of Group Affiliations.* Kurt H. Wolff and Reinhard Bendix (trans.). New York: Free Press, 1964.

Sisk, Timothy D. (ed.). *Between Terror and Tolerance: Religious Leaders, Conflict, and Peacemaking.* Washington, DC: Georgetown University Press, 2011.

Smith, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations.* Oxford, UK; New York: B. Blackwell, 1986.

Stansfield, Gareth R. V. *Iraq: People, History, Politics. Hot Spots in Global Politics.* Cambridge: Polity, 2007.

Stolleis, Friederike (ed.). *Playing the Sectarian Card: Identities and Affiliations of Local Communities in Syria.* Beirut: Friedrich Ebert Stiftung, 2015.

Tarbush, Mohammad A. *The Role of the Military in Politics: A Case Study of Iraq to 1941.* Foreword by A. H. Hourani. London; Boston: Kegan Paul International, 1982.

Taylor, Rupert (ed.). *Consociational Theory: McGarry and O'Leary and the Northern Ireland Conflict.* London; New York: Routledge, 2009.

Terrill, W. Andrew. *Nationalism, Sectarianism, and the Future of the U.S. Presence in Post-Saddam Iraq.* Honolulu, Hawaii: University Press of the Pacific, 2004.

Tilly, Charles. *Citizenship, Identity and Social History*. International Review of Social History. Supplement; 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Tönnies, Ferdinand. *Community and Civil Society*. Jose Harris (ed.); Jose Harris and Margaret Hollis (trans.). Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001.

Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Translated by Olive Wyon; With an introductory note by Charles Gore. Halley Stewart publications; I. 2 vols. New York: Macmillan, 1931.

Van Schendelen, M. P. C. M. «Consociational Democracy: The Views of Arend Lijphart and Collected Criticisms.» *Political Science Reviewer*. Vol. 15, no. 1 (Fall 1985), pp. 143–183.

Verba, Sidney. «Some Dilemmas in Comparative Research.» *World Politics*. Vol. 20, no. 1 (October 1967), pp. 111-127.

Wallis, Roy (ed.). *Sectarianism: Analyses of Religious and Non-Religious Sects*. Contemporary Issues. London: Peter Owen, 1975.

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Guenther Roth and Claus Wittich (eds.); Ephraim Fischoff [et al.] (trans.). 2 vols. Berkeley: University of California Press, 1978.

Whaley, Joachim. *Germany and the Holy Roman Empire. Vol. 1: Maximilian I to the Peace of Westphalia, 1493-1648*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

White, Benjamin Thomas. *The Emergence of Minorities in the Middle East: The Politics of Community in French Mandate Syria*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

Wilson, Bryan R. «An Analysis of Sect Development.» *American Sociological Review*. Vol. 24, no. 1 (February 1959), pp. 3-15.

_______. *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1990.

_______ (ed.). *Patterns of Sectarianism: Organisation and Ideology in Social and Religious Movements*. Heinemann Books on Sociology. London: Heinemann, 1967.

Winter, Stefan. *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2010.

Wolff, Robert Paul, Barrington Moore and Herbert Marcuse. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1965.

Wright, Quincy. «The Nature of Conflict.» *Western Political Quarterly*. Vol. 4, no. 2 (June 1951), pp. 193-209.

Young, Jock. *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime, and Difference in Late Modernity*. London; Thousand Oaks, Calif.: SAGE, 1999.

Zeeden, Ernst Walter. *Die Entstehung der Konfessionen: Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. München: R. Oldenbourg, 1965.

_______. «Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe.» *Historische Zeitschrift*. Vol. 185, no. 2 (1958), pp. 249-299.

Zeidel, Ronen. «Iraq 2009: Some Thoughts about the State of Sectarianism.» Centre for Iraq Studies, University of Haifa, September 2009. At: http://bit.ly/2gQOqJo.

Zimmerman, Carle Clark. *The Changing Community*. Harper's Social Science Series. New York: Harper, 1938.

فهرس عام

-ب-

ج

-س-

-ص-

-ض-

-ظ-

-ع-

-ن-

هذا الكتاب

هذا الكتاب هو نتاج بحثٍ نظري وتاريخي في ظاهرتَي الطائفة والطائفيّة بمنهج متداخل التخصصات. إنّه محاولة في تطوير نظريّة في الطائفة والطائفيّة من خلال دراسة مقارنة لتواريخ هذه الظواهر الاجتماعية والفكرية وديناميتها الداخلية.

ميّز البحث بين الطائفة بوصفها جماعة عضوية (مجتمع محلي) والطائفة بوصفها جماعة متخيلة هي غالبًا نِتاج الطائفيّة، وليس العكس. ويبيّن البحث كيف تُنتج الطائفيّة، ولا سيّما الطائفيّة السياسيّة، طوائف متخيلة مثل الشيعة والسُنّة، ويدرس آليات إنتاجها في مجتمعات مختلفة، وتأثير ذلك في فهم التاريخ باعتباره تاريخ طوائف.

على الرغم من الانشغال بالطوائف والطائفيّة إلى درجة استحواذها على الخطاب اليومي للرأي العام، لم يتطور البحث العلمي في هذا الموضوع، فضلًا عن تطوير نظريّة في فهمه وتفسيره انطلاقًا من الواقع العربي. من هذه الناحية يسدّ هذا الكتاب فراغًا كبيرًا في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة؛ إذ ينطلق في تطوير النظرية من الواقع العربي، ويتصدّى من خلال ذلك لنقد حدود النظريات الاجتماعيّة المتطورة في الغرب بهذا الشأن.

السعر: 36 دولارًا

ISBN 978-614-445-189-2

9 786144 451892

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies